منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
سلسلة الفلسفة الإسلامية
المجلد ١٠٢

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يصدرها
فؤاد سزكين

الفلسفة الإسلامية

١٠٢

كتاب أثولوجيا
المنسوب إلى أرسطاطاليس

تصحيح ومقابلة
فريدرِخ ديتريصي

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

الفلسفة الإسلامية

١٠٢

كتاب أثولوجيا
المنسوب إلى أرسطاطاليس

تصحيح ومقابلة
فِريدرِخ دِيتريصي

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی
کتابخانه
١٣٦٢
٣٣٦٨٣٢
اسکن شده

إعادة طبعة برلين ١٨٨٢م

طبع في ٥٠ نسخة

نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
بفرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية
طبع في مطبعة شتراوس، مورلنباخ، ألمانيا الاتحادية

كتاب أُثولوجيا ارسطاطاليس

وهو

القول على الربوبيّة

الطبعة الاولى

تصحيح ومقابلة العبد الحقير

الشيخ المعلّم فى المدرسة الكلّيّة البرلينيّة فريدرخ ديتريصى

طبع

فى مدينة برلين المحروسة

سنة ١٨٨٣ المسيحيّة

الفهرست

تصحيح ما وقع فى هذا الكتاب من الغلطات

		غلط	صحيح
٣	١١	وتحصيله	وتحصيلها
٨	١٣	استغرقتى	استغرقنى
٢٣	١٠	يتوهّمه	تتوهّمه
٢٥	١٤	الشهواتُّ	الشهواتُ
٢٦	٧	تتجزّأ	تتجزأُ
٣٣	٨	كلُّ	كلَّ
٤٠	١٥	وكذ	وكذا
٤٣	٩	وتميزّها	وتميّزها
٤٩	١٨	ترقّى	تترقّى
٥٣	١٩	آلالات	الآلات
٩٧	٤	حَيّزد	حَيّزه

		غلط	صحيح
٩٧	١٢	الناطة	الناطقة
٧٠	١٥	الشريق	الشريف
٨٠	٣	الآثارَ	الآثارُ
٩٩	١٠,١١	تعملها	تعلمها
١٠٠	١٤ ١٨	حاجتّها	حاجتُها
١١٢	٧	بيينها	بينها
١١٤	٤	قانما	قائما
١٢٩	١٧	المحمولة	المحمولة عليها
١٤٠	٥	النباتيّه	النباتيّة
١٤٠	١٩	وهى	وهو
١٤٩	١	ما	ام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلوة على محمّد وآله

الميمر الاوّل من كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمّى باليونانيّة أثولوجيا وهو قول على الربوبيّة تفسير فرفوريوس الصورى ونقله الى العربيّة عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصىّ واصلحه لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندىّ رحمه الله'

جديرٌ لكلّ ساعٍ لمعرفة الغاية التى هو عائدُها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه من لزوم مسلك البغية لتدميثُ الاساليب القاصدة الى عين اليقين المزيل للشكّ عن النفوس عند الافضاء به الى ما طُلب منها وانْ يلزم طاعةً تصرّفه ما يُذيقه من لذاذة الترقّى فى رياضات العلوم السامية الى غاية الشرف التى ترقّى النفوس العقليّة بالنزوع الطبيعىّ اليها'

قال الحكيم اوّل البغية آخر الدرك واوّل الدرك آخر البغية فالذى انتهينا اليه واوّل الفنّ الذى تضمّنه كتابُنا هذا هو اقصى غرضنا وغايةُ مطلوبنا فى غاية ما تقدّم من موضوعاتنا ولما كانت غايةُ كلّ فحص وطلب انما هو

درك الحق وغاية كل فعل نفاذ العمل فان استقصاء الفحص والنظر يفيد المعرفة الثابتة بان جميع الفاعلين الكاملين يفعلون بسبب الشوق الطبيعي السرمدي وان ذلك الشوق والطلب لعلة ثانية وانه اذا لم يثبت معنى الغاية التى هي المطلوبة عند [٢] الفلسفة بطل الفحص والنظر وبطلت المعرفة ايضا ويبطل الجود والفعل؛

وان قد ثبت فى اتفاق افاضل الفلاسفة ان علل العالم القديمة البادية اربعة وهي الهيولى والصورة والعلة الفاعلة والتمام فقد وجب النظر فيها وفى الاعراض العارضة منها وفيها وان يعلم اوائلها واسبابها والكلمات الفواعل فيها واى العلل منها احق بالتقديم والرئاسة وان كانت بينها مساواة فى بعض انحاء المساواة؛

فانا قد كنا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها وايضاح عللها فى كتابنا الذى بعد الطبيعيات ورتبنا هذه العلل الترتيب الالاهي العقلي وعلى توالى شرح النفس والطبيعة وفعلنا واثبتنا هناك ايضا معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرارية واوضحنا ان ذوات الاوساط لا بد لها من غايات وان البغية هي للغاية وان معنى الغاية أن يكون غيرها بسببها وان لا تكون بسبب غيرها فان اثبات أنيات المعرفة دليل على انية الغاية لان المعرفة هي الوقوف عند الغاية اذ لا يجوز قطع ما لا نهاية له بذى الغاية والنهاية فالبيمر فى اوائل العلوم مقدمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشىء المطلوب والتخرج والمهارة برياضات العلوم على من اراد السلوك

الى العلوم الطبيعيّة لانها معينة على نيل البغية والارتياد المطلوب،
وان قد فرغنا ممّا جرت العادة بتقديمه من المقدّمات التى هى الاوائل
الداعية الى الابانة عمّا نريد الابانة عنه فى كتابنا هذا فلْنترك الاطناب
فى هذا الفنّ ان قد اوضحناه فى كتاب مطاطا فوسيقى ولنقتصر على ما
اجرينا هناك ونذكر الآن غرضنا فيما نريد ايضاحه [٣] فى كتابنا هذا
الذى هو علم كلّىّ هو موضوع لاستفراغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا غاية
ما تضمّنته موضوعاتُنا لكى يكون ذكر اغراضه داعيا للناظر الى الرغبة فيه
ومعينا على ما فهمه فيما تقدّم منه فلنقدم من ذلك ذكرا جامعا للغرض
الذى له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم اوّلا ما نريد الابانة عنه رسما مختصرا
وجيزا حاصرا حاويا بجميع ما يتضمّن الكتاب ثم نذكر رؤس المسائل التى
نريد شرحها وتلخيصها وتحصيله ثم نبدأ فنوضح القول فى واحد واحد
منها بقول مستقيم مستغنٍ ان شاء الله تعالى،

فغرضنا فى هذا الكتاب القول الاوّل فى الربوبيّة والابانة عنها وأنّها هى العلّة
الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانّها علّةُ العلل ومبدعها بنوع من الابداع
وان القوّة النوريّة تسنح منها على العقل ومنها بتوسّط العقل على النفس
الكلّيّة الفلكيّة ومن العقل بتوسّط النفس على الطبيعة ومن النفس بتوسّط
الطبيعة على الاشياء الكائنة الفاسدة وان هذا الفعل يكون منه بغير
حركة وان حركة جميع الاشياء منه وبسببه وان الاشياء يتحرّك اليه بنوع
الشوق والنزوع، ثم نذكر بعد ذلك العالم العقلىّ ونصف بهاءه وشرفه وحسنه

ونذكر الصُوَرَ الالاهيّة الانيقة الفاضلة البهيّة التى فيه وان منه زين الاشياء كلّها وحسنها وان الاشياء الحسّيّة كلّها تتشبّه بها الّا انها لكثرة قشورها لا يقدر على حكاية الحقّ فى وصفها ثمّ نذكر النفس الكلّيّة الفلكيّة ونصف ايضا كيف يفيض القوّة من العقل عليها وكيف تشبّهها به ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التى فى الكواكب ثمّ نذكر الطبيعة المنتقلة تحت فلك القمر وكيف تسنح القوّة الفلكيّة عليها وقبولها لتلك [٤] وتشبُّهها بها واظهارها اثرها فى الاشياء الحسّيّة الهيولانيّة الداثرة ثمّ نذكر حال هذه الانفس الناطقة فى هبوطها عن عالمها الاصلىّ الى عالم الجسمانيّات وصعودها واتّحاد العلّة فى ذلك ونذكر النفس الشريفة الالاهيّة التى لزمت الفضائل العقليّة ولم تنغمر فى الشهوات البدنيّة ونذكر ايضا حال الانفس البهيميّة والانفس النباتيّة ونفس الارض والنار وغير ذلك' ١)

'فى النفس'

امّا بعدُ انّ قد بان وصحّ ان النفس ليست بجرم وانها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هى باقية دائمة فانا نريد ان نفحص عنها ايضا كيف فارقت العالم العقلىّ وانحدرت الى هذا العالم الحسّىّ الجسمانىّ فصارت فى

---

١) واما فهرست المسائل فهو موجود فى آخر الكتاب

هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد فنقول ان هى جوهر عقلىّ فقط ذو حيوة عقليّة لا تقبل شيأً من الآثار فذلك الجوهر ساكن فى العالم العقلىّ ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا يسلك الى موضع آخر لانه لا مكانَ له يتحرّك اليه غير مكانه ولا ينساق الى مكان اخر غير مكانه وكلُّ جوهر عقلىّ له شوق مّا فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له واذا استفاد العقل شوقا مّا سلك بذلك الشوق الى مسلك مّا ولا يبقى فى موضعه الاوّل لانه يشتاق الى الفعل كثيرا والى زين الاشياء التى رآها فى العقل كالمرءة التى قد اشتملت وجاءها المَخاض بوضع ما فى بطنها كذلك العقل [١٢] اذا تصوّر بصورة الشوق المشتاق اليه الى ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على ذلك حَرْصا شديدا ويتمخّص فيُخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسّىّ٬

والعقل اذا قبل الشوق سَفْلا تصوّرت النفسُ منه فالنفس اذًا انما هى عقلٌ تصوّر بصورة الشوق غير ان النفس ربّما اشتاقت شوقا كلّيا وربّما اشتاقت شوقا جزئيّا فاذا اشتاقت شوقا كلّيا صوّرت الصور الكلّيّة فِعْلا ودبّرتها تدبيرا عقليّا كلّيا من غير ان يفارق عالمها الكلّىّ واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئيّة التى هى صُوَرٌ لصورها الكلّيّة زيّنتها وزادتها تقاويا وحسنا واصلحت ما عرض فيها من خطإ ودبّرتها تدبيرا اعلى وارفع من تدبير علّتها القريبة التى هى الاجرام السمائيّة فاذا صارت النفس فى الاشياء الجزئيّة لم تكن محصورةً فيها اعنى انها لا تكون فى الجسم كانّها محصورةٌ فيه بل تكون فيه وخارجةً

عنه وربّما كانت النفس فى جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك
انها لمّا اشتاقت الى السلوك والى ان تظهر افاعيلها تحرّكت من العالم الاوّل
اوّلا ثمّ الى العالم الثانى ثمّ الى العالم الثالث فان العقل لم يفارقها وبه فعلت
ما فعلت غير ان النفس وان كانت فعلت ما فعلت فعلّتها بالعقل فان
العقل لم يبرح مكانه العقلىّ العالى الشريف وهو الذى فعل الافاعيل
الشريفة الكريمة العجيبة بتوسُّط النفس وهو الذى فعل الخيرات فى هذا
العالم الحسّىّ وهو الذى زيّن الاشياء بانْ صيّر الاشياء منها دائما ومنها
داثرا الا ان ذلك انما كان بتوسُّط النفس وانما يفعل النفسُ افاعيلها به
لان العقل أنّيّةٌ دائمة ففعلُه دائم واما نفس سائر الحيوان فما سلك منها
سلوكا [١٣] خطّاءا فانها صارت فى اجسام السباع غير انها لا تموت ولا
تفنى اضطرارا وان أُلقى فى هذا العالم نوعٌ اخر من انواع النفس فانّما هو
من تلك الطبيعة الحسّيّة وينبغى للشىء الكائن من الطبيعة الحسّيّة ان
يكون حيّا ايضا وان يكون علّة حيوة للشىء الذى صار اليه وكذلك
النفس النباتيّة كلُّها حيّةٌ فان الانفس كلّها حيّةٌ انبعثت من بدء واحد
الا ان لكلّ واحد منها حيوة تليق به وتلائمه وكلُّها جواهرُ ليست باجرام
ولا تقبل التجزئة فاما نفس الانسان فانها ذاتُ اجزاء ثلثة نباتيّة وحيوانيّة
ونطقيّة وهى مفارقة البدن عند انتقاضه وتحليله غير ان النفس النقيّة
الطاهرة التى لم تتدنّس ولم تتّسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم الحسّ
فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ولم تلبث؛

واما التى قد اتّصلت بالبدن وخضعت له وصارت كانّها بدنيّة لشدّة انغماسها فى لذّات البدن وشهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى تلقى عنها كلّ وسخ ودنس علق لها فى البدن ثم هى ترجع الى عالمها الذى خرجت منه من غير انها تهلك وتبيد كما ظنّ أناسٌ لانها متعلّقة ببدنها وان بُعدت منه ونات ولم يمكن ان يهلك انيّةٌ من الانيّات لانها انيّاتُ حقٍ لا تدثر ولا تهلك كما قد قلنا مرارا واما ما كان ينبغى ان نذكره للذين لا يقبلون الاشياء الا بقياس وبرهان فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقّه وصدقه واما الاشياءُ التى ينبغى ان نذكرها للذين لا يصدّقون بالاشياء الّا بمباشرة الحسّ فنحن ذاكروها وجاعلوها مبدأً قولنا فى الشىء الذى قد اتّفق عليه الاوّلون والاخرون وذلك ان الاوّلين قد اتّفقوا على ان النفس [١٤] اذا صارت دنسة وانقادت للبدن فى شهواتها حلّ عليها غضب من الله فيحرص المرء عند ذلك ان يرجع من افعاله البدنية ويبغض شهوات البدن ويبدءُ يتضرعُ لله ويسئله ان يكفر عنه سيّآته ويرضى عنه وقد اتّفق على ذلك افاضل الناس واراذلهم واتّفقوا ايضا ان يترحّموا على اموانهم والماضين من اسلافهم ويستغفروا لهم ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانها لا تموت لَما كانت هذه عادتُهم ولَما صارت كانها سُنّةٌ طبيعيّة لازمة مضطرّة وقد ذكروا ان كثيرا من الانفس التى كانت فى هذه الابدان وخرجت منها ومضت الى عالمها لا تزال مغيثةً لمن استغاث لها والدليل على ذلك الهياكلُ

التى بُنيت لها وسُمّيت باسماءها فاذا اتاها المضطرُّ اغاثوه ولم يرجعوه خائبا فهذا وشبهه يدلّ على ان النفس التى مضت من هذا العالم الى ذلك العالم لم تمُت ولم تهلك لكنّها حيّة بحيوة باقية لا تبيد ولا تفنى'

' كلام له يشبه رمزا فى النفس الكلّية'

انّى ربّما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصرت كانّى جوهرٌ مجرّد بلا بدن فاكون داخلا فى ذاتى راجعا اليها خارجا من سائر الاشياء فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما ابقى له متعجّبا بهتا فاعلم انّى جزوٌ من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهىّ ذو حيوة فعّالة فلما ايقنت بذلك ترقّيت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهىّ فصرت كانّى موضوع فيها متعلّق بها فاكون فوق العالم العقلىّ كلّه فارى كانّى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهىّ فارى هناك من النور والبهاء [١٥] ما لا تقدر الالسُن على صفته ولا تعيه الاسماع فاذا استغرقنى ذلك النور والبهاءُ ولم اقو على احتماله هبطت من العقل الى الفكر والرؤية فاذا صرت فى عالم الفكرة والرؤية حجبت الفكرةُ عنّى ذلك النور والبهاء فابقى متعجّبا انّى كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهىّ وصرت فى موضع الفكرة بعد ان قويتْ نفسى على تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقّى الى العالم العقلىّ ثم الى العالم الالهىّ حتّى صرتُ فى موضع البهاء والنور الذى هو علّة كلّ نور وبهاء ومن

العجب انّى كيف رأيت نفسى ممتلئةً نورا وهى فى البدن كهيئتها وهى غير خارجة منه غير انى اطلت الفكرة واجلت الرأى فصرت كالمبهوت وتذكرت عند ذلك ارقليطوس فانه امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف الاعلى وقال انّ من حرص على ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جوزى بأحسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغى لاحد ان يفترّ عن الطلب والحرص فى الارتفاع الى ذلك العالم وان تعب ونصب فانّ أمامه الراحة التى لا تعبَ بعدها ولا نصب وانّما اراد بقوله هذا تحريضا على طلب الاشياء العقليّة لنجدها كما وجد وتدركها كما أدرك٬ وامّا انبادوقليس فقال ان الانفس انما كانت فى المكان العالى الشريف فلمّا اخطأت سقطت الى هذا العالم وانما صار هو ايضا الى هذا العالم فرارا من سُخط الله تعالى لانّه لمّا انحدر الى هذا العالم صار غياثا للانفس التى قد اختلطت عقولنا فصار كالانسان المجنون نادى الناس باعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصيروا الى عالمهم الاوّل الاعلى الشريف وامرهم ان يستغفروا الالاه عزّ وجلّ [١٦] لينالوا بذلك الراحة والنعمة التى كانوا فيها اوّلا٬

قد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورث فى دعائه الناس الى ما دعا غير انّه انّما كلّم الناس بالامثال والأوابد فأمر بترك هذا العالم ورفضه والرجوع الى العالم الاوّل الحقّ٬ وأمّا افلاطون الشريف الالاهى فانّه قد وصف النفس فقال فيها اشياء كثيرة حسنة وذكرها فى مواضع كثيرة

كيف انحدرت النفس فصارت فى هذا العالم وأنها سترجع الى عالمها الحقّ الاوّل فقد احسن فى صفة النفس فانّه وصفها بصفات صيّرنا بها كانّا نشاهدها عيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير انّه ينبغى لنا ان نعلم اوّلا بانّ الفيلسوف اذا وصف النفس فانه لا يصفها بصفة واحدة فى كلّ موضع من المواضع التى ذكرها فيها لانّه لو وصفها ولم يصفها الّا بصفة واحدة لكان السامع اذا سمع وصفه لا علم رأىَ الفيلسوف وانما اختلف صفاته فى النفس لانّه لم يستعمل الحسّ بصفات النفس ولا رفض الحسّ فى جميع المواضع وذمّ فازدرى باتّصال النفس بالجسد لانّ النفس انّما هى فى البدن كانها محصورة كظيمة جدّا لا تطلق بها ثمّ قال ان البدن للنفس انما هو كالمغار، وقد وافقه على ذلك انبادقليس غير انه يسمّى البدن الصدى وانّما عنى انبادقليس بالصدى هذا العالم بأسره ثمّ قال افلاطون ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقّى الى عالمها العقلىّ وقال افلاطون فى كتابه الذى يدعى فادرس ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتقت الى عالمها الاوّل وقال فى بعض كتبه ان علل هبوط النفس الى هذا العالم شتّى وذلك ان منها ما يهبط لخطيئة اخطأتها او انها تهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجاوز على خطاياها، ومنها ما هبط لعلّة أخرى غير أنه اختصر قوله بانه ذمّ هبوط النفس وسكناها فى هذه الاجسام وانما ذكر هذا [١٧] فى كتابه الذى يدعى طيماوس ثم

ذكر افلاطون هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخير فان البارى لمّا خلق هذا العالم ارسل اليه النفس وصيّرها فيه ليكون هذا العالم حيّا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيما متقنا فى غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفسٌ فلهذه العلّة ارسل البارى النفسَ الى هذا العالم وامكنها فيه ثم ارسل انفسنا فسكنت فى ابداننا ليكون هذا العالم تامّا كاملا ولئلّا يكون دون العالم العقلىّ فى التمام والكمال لانه كان ينبغى ان يكون فى العالم الحسّىّ من اجناس الحيوان ما فى العالم العقلىّ فقد نقدر ان نستفيد من هذا الفيلسوف امورا شريفة فى الفحص عن النفس التى نحن فيها وعن النفس الكلّيّة حتّى نعرف ما هى ولأىّ علّة انحدرت الى هذا العالم اعنى البدن واتّصلت به وان نعلم ما طبيعةُ هذا العالم وأىّ شىء هى وفى اىّ موضع تسكن منه وهل انحدرت النفس اليه واتّصلت به طوعا او كرْها او بنوع آخر من الانواع'

ونستفيد منه علما آخر اشرف من علم النفس وهو انّ نعلم هل البارى تعالى خلق الاشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب وهل كان جمعُه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام بغير صواب فانه قد اختلف الاوّلون فى ذلك واكثروا فيه القول فنريد ان نبدأ نخبر عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف فى هذه الاشياء التى ذكرناها فنقول

انّ افلاطون الشريف لمّا رأى جُلّ الفلاسفة قد اخطاوا في وصفهم الأنّيات وذلك انهم لمّا ارادوا معرفة الانّيات الخفيّة طلبوها في هذا العالم الحسّيّ وذلك انّهم رفضوا الاشياء العقليّة واقبلوا على الحسّيّ وحده فارادوا ان ينالوا بالحسّ جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقية [١٨] فلمّا رآهم قد ضلّوا عن الطريق الذى يؤدّيهم الى الحقّ والرشد واستولى عليهم الحسّ رثى لهم في ذلك وتفضّل عليهم وارشدهم الى الطريق الذى يؤدّيهم الى حقائق الاشياء ففرق بين الحسّ والعقل وبين طبيعة الأنّيات وبين الاشياء المحسوسة وصيّر الأنّيات الخفيّة دائمة لا تزول عن حالها وصيّر الاشياء الحسّيّة دائرة واقعة تحت الكون والفساد فلمّا فرغ من هذا التمييز بدأ وقال انّ علّة الانّيات الخفيّة التى لا اجرام لها والاشياء الحسّيّة ذوات الاجرام واحدة وهى الأنّية الاولى الحقّ ونعنى بذلك البارئ الخالق عزّ اسمه ثم قال انّ البارئ الاوّل الذى هو علّة الانّيات العقليّة الدائمة والانّيات الحسّيّة الدائرة وهو الخير المحض والخير لا يليق بشىء من الاشياء الّا به وكلّ ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل من خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الانّيات العقليّة ولا من طباع الانّيات الحسّيّة الدائرة لكنّها من تلك الطبيعة العالية وكلّ طبيعة عقليّة وحسّيّة منها بادئة فان الخير انما ينبعث من البارى في العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه ينبعث الحيوة والانفس الى هذا العالم وانما يتمسّك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس التى صارت من العلوّ

فى هذا العالم وهى التى تزين هذا العالم قليلا يتفرّق ويفسد ثمّ قال ان هذا العالم مركّبٌ من هيولى وصورة وانما صوّر الهيولى طبيعةٌ هى اشرف وافضل من الهيولى وهى النفس العقليّة وانما صارت النفس تصوّر فى الهيولى بما فيها من قوّة العقل الشريف وانما صار العقل مقوّيا للنفس على تصوير الهيولى من قبَل الانّيّة الاولى التى هى علّة سائر الانّيات العقليّة النفسانيّة والهيولانيّة وسائر الاشياء الطبيعيّة وانّما صارت الاشياء الحسّيّة حسنةً بهيّة من اجل الفاعل الاوّل غير انّ ذلك الفعل [١٩] انما هو بتوسّط العقل والنفس ثم قال ان الأنّيّة الاولى الحقّ هى التى تفيض على العقل الحيوةَ اوّلا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعيّة وهو البارى الذى هو خيرٌ محض،

وما احسن وما اصوب ما وصف الفيلسوف البارى تعالى اذ قال انه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء كلّها غيرَ انه لا ينبغى لسامع قول الفيلسوف ان ينظر فيتوهّم عليه انه قال ان البارئ تعالى انما خلق الخلق فى زمان فانه وان توهّم ذلك عليه من لفظه وكلامه فانه انما لفظ بذلك ارادة ان يتبع عادة الاوّلين فانه انما اضطرّ الاوّلون الى ذكر زمان فى بدء الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطرّوا الى ان يُدخلوا الزمانَ فى وصفهم الكونَ وفى وصفهم الخليقةَ التى لم تكن فى زمان البتّة وانما اضطرّ الاوّلون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقةَ ليميّزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الثوانى السفليّة وذلك ان المرء اذا اراد

ان يبيّن عن العلّة ويُعرفها اضطرّ الى ذكر الزمان لانه لا بدّ للعلّة من عن يكون قبل معلولها فيتوهّم المتوهّم ان القبليّة هي الزمان وان كلّ فاعل يفعل فعلَه في زمان وليس ذلك كذلك اعنى انه ليس كلّ فاعل يفعل فعله في زمان ولا كلُّ علّة قبل معلولها بزمان فان اردت ان تعلم هل هذا المفعول زمانيٌّ او لا فانظرْ الى الفاعل فان كان تحت الزمان فالمفعول تحت الزمان لا محالة وان كانت العلّة زمانيّة كان المعلول زمانيّا ايضا فالفاعل والعلّة يدلّان على طبيعة المفعول والمعلول ان كانت تحت الزمان وان لم تكن تحته،

، كمل الميمر الاوّل والحمد لله ربّ العالمين والسلام على عباده الصالحين،

، الميمر الثاني من كتاب اثولوجيا،

اوّل مسائل المقالة الثانية من كتاب اثولوجيا ان سأل سائلٌ فقال انّ النفس اذا رجعت الى العالم العقليّ وصارت مع تلك الجواهر العقليّة فما الذي تقول وما الذي تذكر قُلْنا ان النفس اذا صارت في ذلك المكان العقليّ انما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف الّا انّه لا يكون هناك شيءٌ يضطرُّها ان تفعل وتقول لانها انما ترى الاشياء التي

هناك عيانا فلا تحتاج الى ان تقول ولا الى ان تفعل لان فعلها لا يليق بذلك العالم بل انما يليق بهذا العالم،

فان قال قائل افتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلى قلنا انها لا تذكر شيأً مما تفكرت فيه ههنا ولا تتفوّه بشىء مما نطقت به ههنا ولا بما تفلسفت والدليل على ان ذلك كذلك كونها فى هذا العالم فانها متى كانت نقيّة صافية لا ترضى الى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى شىء ممّا هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما سلف لانّها تلقى بصرها الى العالم الاعلى دائما واليه تنظر دائما وايّاه تطلب وتذكر وكلّ فعل تفعله وكلّ معرفة تعرفها فانها تضيف ذلك اليوم اليه وكلّ علم تعلمه فى ذلك العالم الشريف لا ينقلب منها فتحتاج ان تذكره اخيرا بل هو فى عقلها مردود دائم لا تحتاج الى ان تذكره لانّه بين يديها دائم لا ينقلب وانّما ينقلب منها كلّ علم علمته فى هذا العالم فتحتاج الى ان تذكره لانّها لا تحرص على ضبطه ولا تريد ان تراه دائما وانّما لا تحرص على ضبطه لانه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل وليس من شأن النفس ضبط الشىء المستحيل وامساكه وليس فى العالم الاعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل واذا كانت الاشياء هناك ظاهرةً بيّنة ثابتة دائمة وعلى حال واحدة لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شىء بل ترى الاشياء دائما على ما وصفناه ونقول انّ كلّ علم كائن فى العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان لانّ الاشياء التى فى ذلك العالم كُوّنت بغير [٢١] زمان

فلذلك صارت النفس لا تكوّن بزمان ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء التى كانت تتفكّر فيها ههنا ايضا بغير زمان ولا تحتاج ان تذكرها لانها كالشىء الحاضر عندها فالاشياء العلويّة والسفليّة حاضرة عند النفس لا تغيب عنها اذا كانت فى العالم الاعلى واحجّة فى ذلك الاشياءُ المعلومة فانها لا تخرج من شىء الى شىء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الى الصُوَر اعنى من الانواع الى الاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكلّيّات صاعدا فاذا لم يكن الاشياءُ المعلومة فى العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلّها حاضرة ولا حاجة للنفس الى ذكرها لانها تراها عيانا٠

فان قال قائل انا نجيز لكم هذه الصفة فى العقل وذلك انّ الاشياء كلّها فيه بالفعل معا ولذلك لا يحتاج الى ان يذكر شيأ منها لانّها عنده وفيه ولا نجيز ذلك فى النفس لانّ الاشياء كلّها ليست فى النفس بالفعل معا بل الشىءُ بعد الشىء فاذا كانت النفس بهذه الصفة فهى محتاجة الى الذكر كانت فى هذا العالم ام فى العالم الاعلى قلنا وما الذى يمنع النفس اذا كانت فى العالم الاعلى من ان تعلم الشىء المعلوم دفعةً واحدةً واحدا كان المعلومُ او كثيرا لا يمنعها شىء عن ذلك البتّة لانها مبسوطة ذاتُ علم مبسوط تعلم الشىء الواحد مبسوطا كان او مركّبا دفعة واحدة مثل البصر فانّه يرى الوجه كلّه دفعة واحدة والوجهُ مركّبٌ من اجزاء كثيرة والبصرُ يدركه وهو واحدٌ غير كثير كذلك النفس

اذا رات شيأ مركّبا كثيرَ الاجزاء علمته كلّه دفعة واحدة معا لا جُزْءًا بعد جزء وانما تعلم الشىء المرتّب دفعة واحدة معا لانها تعلمه بلا زمان وانما تعلم الشىء المركّب دفعة بلا زمان لانها فوق الزمان وانما صارت فوق الزمان لانها علّة للزمان ،

فان قال قائلٌ وما عنيتم ان تقولوا اذا اخذت النفس فى قسمة الاشياء وشرحها أفلبس انّما تقسم الشىء بعد الشىء وتعلم ان له اوّلا وآخرا واذا علمتْه كذلك [١٣] لم تعلمْه دفعة واحدة قلنا ان النفس اذا ارادت ان تقسم الشىء او تشرحه فانما تفعل ذلك فى العقل لا فى الوهم فاذا كانت القسمة فى العقل لم تكن هناك متفرّقةً بل تكون هناك اشدّ منها توحّدا اذا كانت فى الوهم والحواسّ لان العقل يقسم الشىء بغير زمان ولم يكن للشىء المبسوط أوّلٌ ولا آخرٌ بل هو أوّلٌ كلّه لان أوّله يدرك آخره لانه ليس بين اوّل القسمة وآخرها زمانٌ بتوسّط الاوّل والآخر منها ،

فان قال قائل أفلبس قد علمت النفس اذا قسمت الشىء ان منه ما هو أوّلٌ ومنه ما هو آخرٌ قلنا بلى غير انّها لا تعلمه بنوع زمان بل انما تعلمه بنوع شرح وترتيب والدليل على ذلك البصرُ اذا رأى شجرةً رآها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة يعلم اصلها قبل ان يعلم فرعها بنوع ترتيب وشرح لا بنوع زمان لان البصر انما رأى اصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة فالبصرُ يعرف اوّل الشجرة واخرها بالترتيب لا بالزمان على ما قلنا

فان كان البصر يعلم ذلك فبالحَرَى ان يكون العقلُ يعلم اوّل الشيء وآخره بالترتيب لا بالزمان والشيء الذى يُعلم اوّله وآخره بالترتيب لا بالزمان يُعرف ذلك كلّه دفعةً معا،

فان قال قائلٌ ان كانت النفسُ تعلم الشيء الواحد المبسوط والمركّب الكثيرَ القُشور دفعة واحدة فكيف صارت ذاتَ قُوًى كثيرة وصار بعضُها اوّلا وبعضها آخرا قلنا ان قوّة النفس واحدةٌ مبسوطة وانّما يتكثّر قواها فى غيرها لا فى ذاتها والدليلُ على ان قواها واحدةٌ مبسوطة فعلُها فانه واحد ايضا فالنفسُ وان كانت تفعل افاعيلَ كثيرةً لكنّها انما تفعلها كلّها معا وانما يتكثّر افاعيلُها وتتفرّق فى الاشياء التى تقبل فعلَها فانها لمّا كانت جسمانيّةً متحرّكة لم تَقْوَ ان تقبل افاعيل النفس كلّها معا لكنّها قَبِلتها قبولا متحرّكا فكثرةُ الافاعيل اذنْ فى الاشياء لا فى النفس،

ونقول ان العقل واقفٌ على حال واحدة [٢٣] لا ينتقل من شيء الى شيء ولا حاجةَ له بالرجوع الى ذاته فى علم الشيء بل هو قائمٌ ثابتُ الذات على حالة وفعلة فان الشيء الذى يريد علمَه يكون كانه هيولى له وذلك انه يتصوّر بصورة المعلوم والمنظور اليه فاذا تصوّر العقلُ بصورة المعلوم والمنظور اليه صار مثلَه بالفعل واذا صار العقلُ مثلَ المعلوم بالفعل كان هو ما هو بالقوّة لا بالفعل وانما يكون العقل هو ما هو بالقوّة اذا لم يلقِ بصرَه على الشيء الذى يريد علمَه فانه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل،

فان قال قائل ان العقل اذا لم يردْ علمَ الشيء ولم يلقِ بصرهَ على شيء

فلا محالة انّه فارغٌ خالٍ عن كلّ شيء وهذا محالٌ لانّ من شأن العقل ان يَعْقِل دائما وان كان يعقل دائما فانه لا محالة يلقى بصره على الاشياء دائما فلا يكون هو ما هو بالفعل ابدا وهذا قبيح جدّا قلنا العقل هو الاشياء كلّها كما قلنا مرارا فاذا العقلُ ذاته فقد عقل الاشياء كلّها فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل اذا رأى ذاته فقد رأى الاشياء كلّها فيكون هو ما هو بالفعل لانه انما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون احاط بجميع الاشياء التى دونه فاذا القى بصره على الاشياء كان محاطا بها وكان هو ما هو بالقوّة لا بالفعل كما قلنا ايضا٠

فان قال قائل ان القى العقلُ بصرَه مرّة على ذاته ومرّة على الاشياء وكان هذا فعلَه فلا محالة اذن انه مستحيلٌ فقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشيء من انواع الاستحالة البتّة قلنا هو وانْ كان يلقى بصره على ذاته مرّة وعلى الاشياء مرّة فانه انما يفعل ذلك فى اماكن مختلفة وذلك انّه اذا كان العقل فى عالمه العقلىّ لم يلق بصره على شيء من الاشياء التى دونه الّا على ذاته فقط واذا كان فى غير عالمه اى فى العالم الحسّىّ فانه يلقى بصره مرّة على الاشياء ومرّة على ذاته فقط٠ وانما صار ذلك كحال البدن الذى صار فيه بتوسّط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن جدّا القى بصره على الاشياء واذا تخلّص قليلا القى بصره على ذاته فقط فالعقلُ لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الّا بالجهة [٢٣] التى قلنا٠

وامّا النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء وذلك انها تلقى بصرها على الاشياء كلّها لحركتها المائلة وانما صارت النفس كذلك لانها موضوعة فى أُفُق العالم العقلىّ وانما صارت لها حركةٌ مائلة لانها اذا ارادت علم شىء القت بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها وانها صارت ذاتَ حركة لانها انما تتحرّك على شىء ساكن ثابت لا يتحرّك وهو العقل فلمّا صار العقلُ ثابتا قائما لا يتحرّك وكانت النفس غيرَ ثابتة لم يكن بدٌّ من ان يكون النفسُ متحرّكةً والّا لكانت النفس والعقلُ شيأً واحدا وهكذا يكون سائرُ الاشياء وذلك لانّ الشىء اذا كان محمولا على شىء ساكن كان المحمول متحرّكا والّا لكان الحامل والمحمول شيأً واحدا وهذا محالٌ غيرَ انه ينبغى ان يُعلم ان النفس اذا كانت فى العالم العقلىّ كانت حركتها الى الاستواء اكثرَ منها الى الميل واذا كانت فى العالم السفلىّ كانت حركتُها الى الميل اكثرَ منها الى الاستواء؛

فان قال قائل انّ العقل يتحرّك ايضا غيرَ انّه يتحرّك منه واليه فان كان لا محالة يتحرّك فلا محالة ان يستحيل قلنا انه لا يتحرّك العقل الّا اذا اراد علمَ علّته وهى العلّة الاولى فانه هو يتحرّك غير انه وان يتحرّك فانما يتحرّك حركةً مستويةً؛ فان لجّ واحد فقال ان العقل يتحرّك ايضا عند نيله الاشياء وذلك انه يلقى بصره على الاشياء والالقاء حركةٌ ما قلنا ان العقل وان تحرّك فامّا ان يكون منه اليه وامّا ان يتحرّك منه الى الاشياء فاىّ الحركتين تحرّك فحركته مستويةٌ غايةً فى الاستواء لا

ميلَ فيها والحركةُ المستوية التى فى غاية الاستواء تكاد ان تكون شبهَ السكون وهذه الحركة ليست استحالةً لانها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها وان كان هذا هكذا وكان العقلُ يتحرّك بهذه الحركة فانه غيرُ مستحيل وهو ثابتٌ تامّ ساكن كما قلنا ايضا وانما صار العقل اذا القى [٢٥] بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرّك لانّ فيه جميعَ الاشياء والاشياء وهو شىء واحد كما قلنا مرارا٬

واما النفس فانها اذا كانت فى العالم العقلىّ لم تستحِلْ ايضا لانها تكون هناك صافيةً نقيّةً لا يشوبها شىء من الاشياء الجسمانيّة فتعلم الاشياء التى دونها علما حقّا وذلك ان النفس اذا كانت فى العالم العقلىّ فانها تتّحد بالعقل وليس بينها وبين العقل شىء متوسّط البتّةَ وكذلك اذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت فى ذلك العالم الاعلى سلكت الى العقل والتزمته فاذا التزمته توحّدت به من غير ان يهلك ذاتُها بل تكون أبْيَنَ واصفى وازكى لانها هى والعقل يكونان شيأ واحدا او اثنَيْن كنوع ونوع فاذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالةَ بوجهٍ من الوجوه بل تكون غيرَ مستحيلة فى عالمها وذلك انها تعلم ذاتها وتعلم انها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصلٌ وانما صارت كذلك لانها تصير هى العاقل والمعقول وانما صارت كذلك لشدّة اتّصالها بالعقل وتوحُّدها به حتى كانّها وهو شىء واحدٌ فان فارقت النفسُ العقلَ وأبَتْ ان تتّصل به وأنْ يكون هى وهو واحدا اشتاقت الى ان

تتفرّد بنفسها وان يكون هو والعقلُ اثنَيْن لا واحدا ثم اطّلعت على هذا العالم والقت بصرها على شيء من الاشياء دون العقل فاستفادت الذكرَ هو وصارت ذاتَ ذكر فان ذكرت الاشياء التى هناك لم تنحطّ الى ههنا وان ذكرت هذا العالم السفليّ انحطّت من ذلك العالم الشريف غيرَ انها امّا ان تنحطّ الى الاجرام السماويّة فتبقى هناك فانها لا تذكر الا تلك الاجرام السماويّة فقط وتشبّهت بها وكذلك اذا انحطّت الى العالم الارضىّ تشبّهت به ولم تذكّر غيرَه وذلك ان النفس اذا ذكرت شيأً من الاشياء تشبّهت بذلك الشىء الذى ذكرته لان التذكُّر اما ان يكون التعقُّل واما ان يكون التوهُّم والتوهُّم ليس له ذاتٌ ثابت قائم على حال واحدة لكنّها تكون [٣١] على حال الاشياء التى تراها ارضيّةً كانت ام سماويّةً الّا انها على نحو ما ترى من الاشياء الارضىّ والسماوىّ فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير مثلَه وانما صار التوهّم يتشبّه بالاشياء الارضيّة والسماويّة لانها كلّها فيه غير انها فيه بنوع ثانٍ لا بنوع اوّل فلذلك لا يقدر على ان يتشبّه بالاشياء السماويّة والارضيّة تشبُّها تامّا لانه انّما صار التوهّمُ لا يقوى على ان يتشبّه بصُوَر الاشياء تشبُّها تامّا لانه متوسّطٌ موضوعٌ بين العقل والحسّ فيميل اليهما جميعا ولا يحفظ احدهما دون الاخر حفظا يقينا ولا يخلص لاحدهما دون الاخر، فقد بان ان النفس اذا ذكرت شيأً واحدا من الاشياء تشبّهت به وصارت مثلَه شريفا كان ذلك الشىء ام دنيّا،

فنريد الآن ان نرجع الى ما كنّا فيه فنقول ان النفس اذا كانت فى العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المحض الاوّل وانما ياتيها الخيرُ الاوّل بتوسّط العقل بل هو الذى ياتيها وذلك انّ الخير المحض الاوّل لا يحيط به شئ ولا يحجبه شئ ولا يمنعه مانعٌ من ان يسلك حيث شاء فاذا اراد النفسَ اتاها ولم يمنعْه مانع من ذلك جرمانيّا كان او روحانيّا وذلك انه ربّما سلك ذلك الخيرُ الاوّل الى الشىء الاخر بتوسّط ما يليه، فان لم يشتق النفس الى الخير الاوّل واطّلعت الى العالم السفلىّ واشتاقت الى بعض ما فيه فانها تكون فى ذلك الشىء على قدْر ذكرها ايّاه او توهّمها له فالنفس انما تكون ذاتَ ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم لانها لا تشتاق اليه حتى يتوهّمه وقد قلنا انّ الوهمَ هو الذكر،

فان قال قائلٌ ان كانت النفس تتوهّم هذا العالم قبل ان تَرِدَه فلا محالة انها تتوهّمه ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهّمه فانها لا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت فى العالم العقلىّ لا تذكر شيأً من هذا العالم البتّة قلنا ان النفس وان كانت تتوهّم هذا العالم [٢٧] قبلَ ان تصير فيه لكنها تتوهّمه بوهم عقلىّ وهذا الفعل انما هو جهلٌ لا معرفةٌ غير انّ ذلك الجهل اشرفُ من كلّ معرفة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه بجهلٍ هو اشرفُ من العلم فان ذكرت الاشياء التى هناك لم تنحطّ الى ههنا لانّ ذكرَ تلك الاشياء الشريفة يمنعها من ان تنحدر الى ههنا فان ذكرت العالم السفلىّ انحطّت من العالم الشريف الّا انّ

ذلك يكون بجهة وجهة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علّته وهي العلّةُ الاولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامّة لانّه لو عرفها معرفة تامّة لكان هو فوقها وعلّةً لها ومن المُحال ان يكون الشيء فوق علّته وعلّةً لعلّته وذلك ان يكون المعلولُ علّةً لعلّته والعلّةُ معلولةً لمعلولها وهذا قبيح جدّا والعقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبلُ لانّه لا يحتاج الى معرفتها لانها فيه وهو علّتها وجهل العقل ليس عدمَ المعرفة بل هو المعرفة القصوى وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء انفسَها بل فوق ذلك وافضلَ واعلى لانه علّتها فمعرفةُ الاشياء بانفسها عند العقل جهلٌ لانها ليست معرفةً صحيحة ولا تامّة فلذلك قلنا انّ العقل يجهل الاشياء التى تحته نعنى بذلك انه يعرف الاشياء التى تحته معرفةً تامّة لا كمعرفتها بانفسها ولا حاجةَ الى معرفتها لانه علّةٌ فيها وهي معلولاتُه كلُّها فاذا كانت فيه لم يحتج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذى ذكرناه آنفا ولا تحتاج الى معرفة شيء من الاشياء الّا الى معرفة العقل والعلّة الاولى لانهما فوقها فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا العالم وصارت فى العالم الاعلى العقلىّ لم تتذكّر شيأً ممّا علمته ولا سيّما اذا كان العلمُ الذى اكتسبته دنيّا بل تحرص على رفض جميع [٢٨] الاشياء التى نالت فى هذا العالم ولا اضطرّت الى ان تكون هناك ايضا تقبل الآثار التى كانت تقبلها ههنا، وهذا قبيح جدّا ان تكون النفس تقبل آثار هذه العالم وهي فى العالم الاعلى لانّها ان قبلت تلك الآثار فانّها

تقبلها فى وهمها واذا توهمتها تشبهت بها كما قلنا آنفا والنفس لا تتشبه بشيء من آثار هذا العالم اذا كانت فى العالم الاعلى العقلى لانها يلزمها من ذلك ان تكون هى فى العالم الاعلى مثلها اذا كانت فى العالم السفلى وهذا قبيح جدا فقد بان وصح كيفية النفس وحالها عند ورودها العالم العقلى ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسية الداثرة الدنية وبان ايضا بالاراء المقنعة والمقاييس الشافية حال العقل وكيف يذكر ويتوهم وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة المتوهمة على مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصى

فنريد الان ان نذكر العلة التى بها وقعت الاسامى المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزى المنقسم بالذات فينبغى ان يعلم هل يتجزأ النفس ام لا تتجزأ فان كانت تتجزأ فهل تتجزأ بذاتها ام بعرض وكذلك اذا كانت لا تتجزأ فبذاتها لا تتجزأ ام بعرض فنقول ان النفس تتجزأ بعرض وذلك انها اذا كانت فى الجسم قبلت التجزية بتجزؤ الجسم كقولك ان الجزء المتفكر هو غير الجزء البهيمى وجزوها الشهوانى غير الجزو الغضبى وانما نعنى بالجزء منها جزء الجسم الذى يكون فيه قوة النفس المفكرة والجزء الذى فيه قوة الشهوة والجزء الذى يكون فيه قوة الغضب فالنفس انما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها اى بتجزء الجسم الذى هى فيه فاما هى بعينها فلا تقبل التجزئة البتة فاذا قلنا ان النفس تقبل التجزئة فانما نقول ذلك بقول مضاف عرضى لانها انما تكون متجزئة

[٣٩] اذا هي صارت في الاجسام وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حيّة والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثّة في جميع اجزائه قلنا ان النفس متجزئة وانما نعنى انها في كلّ جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزّأ تجزّؤ الجسم والدليل على ان ذلك كذلك اعضاء البدن وذلك ان كلّ عضو من اعضاء البدن انما يكون حاسّا دائما اذا كانت قوّة النفس فيه فاذا كانت قوّة النفس الحاسّيّة في جميع الاعضاء ذوات الحسّ قيل لتلك القوّة انها تتجزّأ بتجزّؤ الاعضاء التى هي فيها وقوّة النفس وإن كانت منبثّة في جميع الاعضاء لكنّها في كلّ عضو تامّة كاملة وليست متجزّئة بتجزّؤ الاعضاء وانما تتجزّأ بتجزّؤ الاعضاء كما وصفنا وبيّنّا مرارا

فان قال قائل انّ النفس لا تتجزّأ في حاسّة اللّمس فقط وامّا في سائر الحواسّ فانّها تتجزّأ قلنا ان النفس تتجزّأ في حاسّة اللمس وفي سائر الحواسّ لانّها ابدانٌ والنفس في الابدان فالنفس اذا تتجزّأ بتجزّؤ الحسائس كلّها اضطرارا على النوع الذى ذكرناها آنفا غير انها اقلّ تجزّؤا في اللمس منها في سائر الحسائس وكذلك قوّة النفس النامية وقوّتها الشهوانيّة الكائنة في الكبد والقوّة التى في القلب وهي الغضبيّة اقلّ تجزّؤا وهذه القوّة ليست مثل قوى الحسائس لكنها على نوع اخر وذلك ان قوى الحسائس هي اجزاء بعد هذه القوّة فلذلك صارت اشدّ تجسّما وامّا قوّة النباتيّة والنامية والشهوانيّة فاقلّ تجسّما والدليل على ذلك انها لا تفعل

افاعيلها بآلات البدن لانّ الآلة تمنعها من ان تفعل افاعيلها فى جميع البدن وتحول بينه وبين ذلك فقد بان اذا انّ قوّة النفس القابلة للتجزئة غيرُ قوّتها التى لا تقبل التجزئة وهذه القوى لا تمتزج فتكون واحدةً بل كلّ واحدة من هذه القوى ثابتةٌ على حالها من غير ان تقترن بعضُها فى بعض، فقوّةُ النفس [٣٠] على ضربَين احدهما يتجزّأ بتجزّؤ الجسم مثل القوّة النامية والقوّة التى هى شهوانيّةٌ فانهما منبثّتان فى سائر الجسم من النبات والقوى المتجزّئة بتجزّؤ الجسم يجمعهما قوّةٌ اخرى ابقى وارفع منها واعلى فقد يمكن اذن ان يكون قوّةُ النفس المتجزّئة بتجزّؤ الجسم غيرَ متجزّئة بالقوّة التى فوقها التى لا تتجزّأ والتى هى اقوى القوى المتجزّئة مثل الحسائس فانها قوّةٌ من قوى النفس تتجزّأ بتجزّؤ الآلات الجسمانيّة وكلّها يجمعها قوّة واحدة هى اقوى الحواسّ وهى تَرِدُ عليها بتوسّط الحسائس وهى قوّةٌ لا تتجزّأ لانها لا تفعل فعلَها بآلة لشدّة روحانيّتها ولذلك صارت الحسائس كلّها ينتهى اليها فتعرف الاشياء التى يؤدّى اليها الحسائس وتميّزها معا من غير ان تنفعل او تقبل آثارَ الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوى تعرف الاشياء المحسوسة وتميّزها معا فى دفعة واحدة، وينبغى ان تعلم هل لهذه القوى التى ذكرنا ولسائر قوى النفس موضع معلوم من مواضع البدن تكون فيه او ليس لها مواضعُ البتّة فنقول ان لكلّ قوّة من النفس موضعا معلوما يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها لكنها تحتاج اليه لظهور فعلها

من ذلك المكان المتهيّأ لقبول ذلك الفعل والنفسُ هى التى صيّرت ذلك العضو متهيّأً لقبول فعلها لانها انما تهيّئ العضو بالهيئة التى تريد ان تظهر فعلها منه فاذا هيّأت النفسُ العضوَ على الهيئة الملائمة لقبول قوّتها وتظهر قوّتها من ذلك العضو وانما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيآت الاعضاء وليس للنفس قوًى مختلفة ولا هى مركّبة منها بل هى مبسوطة ذاتُ قوّة تعطى الابدانَ القوى اعطاء دائما ولذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلمّا صارت النفس تعطى الابدانَ القوى تُنسب اليها تلك القوى لانّها علّة [٣١] لها وصفاتُ المعلول احرى ان تنسب الى العلّة منها الى المعلول لا سيّما اذا كانت شريفةً تليق بالعلّة اكثر ممّا تليق بالمعلول ،

ونرجع الى ما كنّا فيه فنقول انه ان لم يكن كلُّ قوّة من قوى النفس فى مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلُّها فى غير مكان لم يكن بينها وبين ان تكون داخلَ البدن او خارجا منه فرق البتّة فيكون البدن المتحرّك الحاسّ لا تغيُّرَ له وهذا قبيح ويعرض من هذا ايضا انّا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانيّة اذا صارت قوى النفس ليست فى مكان ، فان قال قائل ان بعض قوى النفس فى مكان اى لها اعضاء معلومة يظهر منها وبعضها ليس فى مكان قلنا ان كان ذلك كذلك لم يكن النفس كلّها قلنا لكن يكون بعضُها فينا وبعضها ليس فينا وهذا قبيح جدّا ونقول بقول مستقصًى انه ليس جزء من اجزاء

النفس في مكان البتّة كانت النفس داخلةً في البدن او خارجةً منه وذلك ان المكانَ محيطٌ بالشيء الذى فيه ويحصره وانما يحيط المكان بشيءٍ جسمانيّ وكلّ شيءٍ يحصره المكان ويحيط به فهو جسمٌ والنفس ليست بجسم ولا قواها باجسام فليست اذن في مكان لان المكان لا يحيط بالشيء الذى لا جسمَ له ولا يحصره وانما قلنا انّ قوى النفس في اماكنَ معلومةٍ من البدن نريد بذلك ان كلّ قوّة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن ألّا انّ تلك القوّة في ذلك العضو لا كالجرم في مكان لكنها شبه بانها يظهر فعلها منه وهيئةُ الجرم في المكان على غير الهيئة التى تكون للنفس في البدن وذلك ان الكلّ من الجرم لا يكون في المكان الذى يكون فيه الجزوُ فامّا النفس فكلُّها حيث جزوُها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بها لانّها علّةٌ له والمعلول لا يحيط بالعلّة بل العلّةُ تحيط بالمعلول ونقول انّه ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الظرف فانّها لو كانت كذلك لكان البدن غيرَ ذى نفس [٣٢] وذلك انّه لو كان البدن محيطا بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس ممّا يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الظرف ولكان بعض النفس يضمحلّ كما يضمحلّ بعض الماء الذى يشفّه الظرفُ وهذا قبيحٌ جدّا وليست النفس في البدن كالجرم في المكان على ما قلنا آنفا وذلك ان المكان الحقّ المحض ليس هو بجرم بل هو لا جرمَ فان كان المكانُ لا جرم

والنفس ليست بجرم فلا حاجةَ للنفس الى المكان والمكانُ هو هى لانّ الكلّ اوسعُ من الجزء وهو محيطٌ به وحاصرٌ له ،

فان قال قائل لا بدّ من ان نقول ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان قلنا ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القُصْوَى وان كانت النفس فى المكان فانها تكون فى تلك الصحيفة فقطْ فيبقى سائرُ البدن ليست النفس فيه وهذا ايضا قبيح جدّا وقد يعرض من قول القائل ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان اشياء آخرُ قبيحةٌ مُحالة اوّلُها ان المكانَ يحرّك الشىء الذى فيه لا الشىء فى المكان هو الذى يحرّك المكانُ به فلو كانت النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان البدن علّةَ حركة النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هى علّةُ حركة البدن والشىء ذو المكان اذا رُفع المكان ارتفع الشىء ايضا ولم يثبت البتّة فلو ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان اذا ما رُفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسدت ولم تثبت وليست النفس كذلك بل اذا رُفع البدن وفسد كانت النفس اشدّ ثباتا واظهر منها اذا كانت فى البدن ،

وان قال قائل ان المكان انّما بعدٌ ما وليست بالصحيفة الخارجة القصوى فالنفس فى البدن كانها فى بعدٍ ما قلنا ان كان المكان بعدًا ما فبالحَرَى ان لا يكون النفس فى البدن كالشىء فى المكان وذلك ان البعد انما هو الفَراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشىء الذى فيه البدن هو الفراغ فيكون النفس اذًا فى الشىء الفارغ الذى فيه البدن لا فى

البدن بعينه وهذا قبيح جدا وليست النفس ايضا فى البدن [٣٢]
كالشىء المحمول وذلك ان الشىء المحمول انما هو اثر من آثار الحامل
مثل اللون والشكل فانهما اثرا الجرم الحامل لهما والآثار لا تفارق حواملها
الّا بفسد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او تتحلّ
بتحلُّل البدن وليست النفس فى البدن كالجزء فى الكلّ لانّ النفس
ليست بجزء البدن،

فان قال قائل ان النفس جزءٌ للحىّ كلّه فهو فى البدن كالجزء فى الكلّ
قلنا انه لا بدّ ان يكون النفس فى البدن اذا صارت فيه كالجزء فى
الكلّ امّا مثل ما يكون الشراب فى ظرف الشراب وامّا ظرف الشراب
بعينه وقد قلنا انها ليست فى البدن مثل ما يكون الشراب فى
الظرف وبيّنّا كيف لا يمكن ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه لان
الشىء لا يكون موضوعا لنفسه فليس النفس اذًا فى البدن كالجزء من
الكلّ وليست ايضا فى البدن كالكلّ فى الاجزاء فانه قبيح جدّا ان
تقول انّ النفس هى الكلّ والبدن اجزاؤها، وليست النفس مثل صورة
فى الهيولى وذلك ان الصورة غيرُ مفارقةٍ للهيولى الا بفساد وليست النفس
فى البدن كذلك بل هى مفارقة البدن بغير فساد والهيولى ايضا قبل
الصورة وليس البدن قبل النفس وذلك ان النفس هى التى تجعل
الصورة فى الهيولى اذ هى التى تصوّر فى الهيولى وهى التى تجسّم
الهيولى فان كانت النفس هى التى تصوّر الهيولى وهى التى تجسّمها فلا

محالة انّها ليست فى البدن كالصورة فى الهيولى لان العلّة لا تكون فى المعلول كالشىء المحمول والّا لكانت العلّة اثرا للمعلول وهذا قبيح جدّا لان المعلول هو الاثر والعلّة هى المؤثّرة والعلّة فى المعلول كالفاعل المؤثّر والمعلول فى العلّة كالمفعول المتاثّر فقد بان وصحّ انّ النفس فى البدن ليست على شىء من الانواع الذى ذكرنا وبيّنّا بحُجج مقنعة مستقصاة٠

٠تمّ الميمر الثانى من كتاب أثولوجيا٠

الميمر الثالث من كتاب أثولوجيا

انّا قد بيّنّا على ما وجب تقديمُه من القول على العقل [٣٤] والنفس الكلّيّة والنفس الناطقة والنفس البهيميّة والنفس النامية والطبيعة ونظمنا القول فيه نظما طبيعيّا على توالى مجرى الطبيعة فنقول الآنَ على ايضاح ماهيّة جوهر النفس ونبدأ بذكر مقالة الجرميّين الذين ظنّوا بخسارتهم انّ النفس ائتلافُ اتّفاق الجرم واتّحادُ اجزائه ونكشف عن دُحوض حجّتهم فى ذلك ويظهر قبحُ ما يجرى اليه مذهبهم فانّهم نقلوا قوى الجواهر الروحانيّة الى الاجرام وتركوا الانفس والجواهر الروحانيّة معرّاةً من كلّ قوّة٠

فنقول انّ افاعيل الاجرام انما تكون بقوى ليست بجرمانيّة وهذه القوى تفعل الافاعيل العجيبة والدليل على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكلّ جرم كمّيّة وكيفيّة والكمّيّة غير الكيفيّة وليس يمكن ان يكون جرم ما بغير كمّيّة وقد اقرّ بذلك الجرميّون فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كمّيّة فلا محالة ان الكيفيّة ليست بجرم وكيف يمكن ان يكون الكيفيّة جرما وليست بواقعة تحت الكمّيّة اذ كان كلّ جرم واقعا تحت الكمّيّة والكيفيّة ليست بجرم وان لم يكن الكيفيّة جرما فقد بطل قولهم انّ الاشياء اجرام، ونقول ايضا كما قلنا انّ كلّ جرم وكلّ جثّة اذا جُزئت او اختلّ منها قدر ما لم تبق على حالها الاولى من العظم والكمّيّة وتبقى الكيفيّات على حالتها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء لانّ الكيفيّة فى جزء الجرم كيفيّتها فى الجرم كحلاوة العسل فان الحلاوة التى فى الرطل من العسل هى الحلاوة التى فى نصف رطل بعينها لا تنتقص حلاوة العسل بنقصان كمّيّته وليست كمّيّة رطل من العسل كالكمّيّة التى فى نصف رطل منه فان كانت الحلاوة لا تنتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم وكذلك يكون سائر الكيفيّات كلّها،

ونقول انه لو كانت القوى اجراما لكانت القوى الشديدة ذات جثث [٣٥] عظام ولكانت القوى الضعاف ذات جثث لطاف فامّا الآن فانّه ربّما رأيناها على خلاف هذه الصفة وذلك انه ربّما كانت الجثّة لطيفة

وكانت القوّة شديدة، فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغى لنا ان نضيف القوّة الى عظم الجثّة بل الى شىء آخر لا جثّة له ولا عظم، ونقول ان كانت هيولى الاجرام كلّها واحدة وكانت جرما ما بزعمهم فانما صارت تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيّات التى فيها فانّهم لم يعلموا ان الاشياء التى صارت فى الهيولى انما هى كلمات فواعل ليست هيولانيّات ولا جرمانيّات، فان قالوا ان الحىّ اذا ما برد دمه وانفشت الريح الغريزيّة التى فيه هلك ولم يبق فان كانت النفس جوهرا غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلاط التى فى البدن ثم عدمها البدن لما مات الحىّ اذا كانت النفس غير هذه الاختلاط قلنا ان الاشياء التى تقيم الحىّ ليست هى الاخلاط البدنيّة فقط لكن هى اشياء آخر غيرها ايضا فقد يحتاج الحىّ اليها فى قيامه وثباته وانما هذه الاشياء بمنزلة الهيولى للبدن ياخذها النفس وتهيّئها على صورة البدن لان البدن سيّال فلو لا ان النفس تمدّ جوهر البدن بهذه الاخلاط لما ثبت الحىّ كثير شىء، فاذا فنت هذه العناصر ولم تجد النفس عنصرا تمدّ به البدن فعند ذلك يهلك الحىّ ويفسد والاخلاط انما هى علّة هيولانيّة للحىّ والنفس علّة فاعلة، والدليل على ذلك انا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ريح له غريزيّة ولا يمكن ان يكون حىّ من الحيوان غير ذى نفس البتّة فليست النفس اذن بجرم، ونقول ان كانت النفس جرما فلا بدّ لها من ان تنفذ فى سائر البدن وتمتزج به كامتزاج الاجرام اذا اتّصل بعضها ببعض وانما

يحتاج النفس ان تنفذ فى جميع البدن لينيل الاعضاء كلها من قوتها فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض لم يكن النفس نفسا [٣٦] بالفعل وذلك ان الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت لم يبق واحد منهما على حاله الاول بالفعل لكنهما يكون فى الشىء بالقوة فلذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم تكن نفسا بالفعل بل انما تكون بالقوة فقط فتكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة اذا امتزجت بالمرارة فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحدة منهما على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم تبق على حالها الاولى لم تكن نفسا٠

ونقول ان الجرم اذا امتزج بجرم اخر احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاول لا ينكر ذلك احدة ولا يدفعه والنفس اذا صارت الى البدن لن يحتاج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول وكذلك اذا فارقت النفس البدن لم يأخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاول ولا ينكر ذلك احدة ولا يدفعه٠ ونقول ايضا اذا صار الجرم فى الجرم وامتزجا كبرت جثتها وعظمت والنفس اذا صارت فى البدن لم يكبر جثة البدن بل هو احرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقل والدليل على ذلك ان النفس اذا فارقت البدن انتفخ وعظم غير انه عظيم فاسد فليست النفس اذا بجرم٠ ونقول ان الجرم اذا امتزج بالجرم فانه لا ينفذ بالجرم كله لانه لا يقطع جميع اجزاء الجرم والنفس يقطع التقطيع الى ما لا نهاية له٠ فان حجوا وقالوا ان الفضائل

كلّها جسمانيّةً ذواتُ جُثثٍ سألناهم وقلنا لهم كيف تنال النفسُ الفضائلَ وسائرَ الاشياء المعقولة بانّها دائمةٌ لا تبيد ولا تفنى او بانّها واقعة تحت الكون والفساد فان قالوا ان النفس انّما تنال الفضائل لانّها دائمة لا تبيد كانوا قد اقرّوا بما جحدوا فى ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفضائل بانها واقعة تحت الكون والفساد قلنا فمَن المكوِّنُ لها ومن اىّ العناصر تكوينُها وسألناهم [٣٧] عن المكوِّن ايضا أدائمٌ هو ام واقعٌ تحت الكون والفساد وهكذا الى ما لا نهايةَ له فان قالوا انّه دائمٌ لا يفسد فقد جاروا عن قولهم بانّ الاشياء كلّها اجرامٌ،

فنقول ان كانت الفضائلُ دائمةً لا تفسد كالصور المساحيّة فلا محالة انّها ليست بأجرام فان لم تكن اجراما لم يكن ما فيها والعالمُ بها جرما اضطرارا فنقول ان كان الجرميّون انما صيّروا النفس فى حيّز الاجرام لانهم رأوا الاجرامَ تفعل وتُؤثِر آثارا مختلفةً وذلك انّها تسخن وتبرّد وتيبّس وترطّب فظنّوا انّ النفس جرمٌ ايضا لانّها تفعل افاعيلَ مختلفةً وتُؤثر آثارا عجيبةً فَلْيتعلّموا انهم جهلوا كيف يفعل الاجرامُ وباقى القُوى تفعل وانها انما تَفْعل بالقوى التى فيها التى ليست بجرميّة وان لجّوا وقالوا بل انّما يفعل الاجرام افاعيلَها بأنْفسها لا بشىء آخر فيها غيرها قلنا انّا وان جوّزنا لكم ذلك فانّا لا نجعل هذه الافاعيلَ من حيّز النفس اعنى التسخين والتبريد وما اشبه ذلك بل من حيّز النفس المعرفةُ والفكرة والعلم والشوق والتعهّد والتدبير والحكم فلهذه القوى واشباهها جوهرٌ

غيرُ جوهر الاجسام فامّا الجرميّون فانهم نقلوا قوى الجواهر الروحانيّة الى الاجرام وتركوا الجواهر الروحانيّة خُلُوًا معرّاة من كلّ قوّة فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ فى الجرم كلّه فانّه ينفذ فى الاجزاء ولا يتناهى وهذا باطلٌ لانه لا يمكن ان يكون الاجزاء غيرَ متناهية بالفعل فان لم يكن ذلك فانّ الجرم لا ينفذ فى الجرم كلّه والنفس تنفذ فى البدن كلّه وفى جميع اجزائه لا تحتاج فى نفاذها فى الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلّها قطعا جزويًّا بل تقطعها قطعا كلّيا اى تحيط بجميع اجزاء الجرم لانها علّةٌ للجرم والعلّةُ اكبر من المعلول ولنْ تحتاج الى ان تقطع معلولها بنوع المعلول بل بنوع اخر اعلى [٣٨] واشرف،

فان قالوا انّ الروح الغريزىّ الطبيعىّ لمّا صار فى الأُسْطُقّس الباردة ويبقى فى البرد لطُف وصار نفسا قلنا انّ هذا محالٌ قبيح جدّا وذلك انّ كثيرا من الحيوان تغلب عليه الاسطقسُ الحارُّ وله مع ذلك نفسٌ من غير ان يكون قد صارت فى خواصّ البرودة وان قالوا انّ الطبيعة قبل النفس وانما يكون النفس من قِبَل اتّصال الطبائع الخارجة منها قلنا انّه يعرض فى قولكم هذا امرٌ قبيحٌ جدّا عند ذوى الالباب وذلك انكم ان جعلتم الطبيعةَ قبل النفس وعلّةً لها لزمكم فى ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلّةً له وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة وهذا قبيحٌ جدّا وذلك انّهم جعلوا الافضلَ دون الادنى والاعمَّ بعد الاخصّ وهذا محالٌ غيرُ مُمكن بل العقل قبل الاشياء المبتدعة كلّها ثمّ النفس ثمّ الطبيعة وكلّما سلك

سفلا كان الشيء ادنى واخص وكلما سلك علوا كان الشيء افضل واعم وان لجوا وقالوا ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزم من قولهم ان يكون الاله تبارك وتعالى بعد العقل واقعا تحت الكون والفساد عالما بعرض وذلك محال لانه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقا امكن ان يكون لا نفس ولا عقل ولا اله وهذا محال قبيح جدا، واما نحن فنقول ان الله عز وجل علة للعقل والعقل علة للنفس والنفس علة للطبيعة والطبيعة علة للاكوان كلها الجزوية غير انه وان كانت الاشياء بعضها علة لبعض فان الله تعالى علة لجميعها كلها غير انه علة لبعضها بغير توسط وهو الذى جعل العلة كما قلنا فيما سلف والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون ان شاء الله تعالى،

ان الشيء بالقوة لا يكون شيأ بالفعل الا ان يكون بالفعل شيء آخر يخرجه الى الفعل والا لم يخرج من القوة الى الفعل لان القوة لا تقدر على ان تصير الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شيء بالفعل فاين يلقى القوة بصرها وانّى تاتى فاما الشيء الكائن بالفعل [٣٩] فانه اذا اراد ان يخرج شيأ من القوة الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا الى خارج فيخرج تلك القوة الى الفعل ويبقى هو دائما على حالة واحدة لانه لا حاجة به الى ان يصير الى شيء اخر اذ هو ما هو بالفعل واذا اراد ان يخرج الشيء من القوة الى الفعل لم يحتج الى ان ينظر من ذاته الى خارج بل انما ينظر الى ذاته فيخرج الشيء من القوة الى الفعل فان كان هذا هكذا قلنا ان

الشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوّة واعمّ والطبيعة الكائنة بالفعل غيرُ طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل دائما فالعقل والنفس قبل الطبيعة غير انه ينبغي ان يُعلم ان النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها معلولةٌ من العقل لا تُعَلّل ما تخرج الى الفعل والعقل وان كان هو ما هو بالفعل فانّه معلولٌ من العلّة الاولى لانه انما هو يفيض على النفس صورةً بالقوّة التي صارت فيه من العلّة الاولى وهي الانيّة الاولى غير انه وان كانت النفس في الهيولى تفعل والعقل يفعل في النفس وانما يفعل النفس في الهيولى الصورةَ ويفعل العقل في النفس الصورة ايضا.

فامّا البارى عزّ وجلّ فانه يُحدث انّيات الاشياء وصورها غير انّه يحدث بعض الصور بغير توسُّط وبعضها بتوسُّط وانما يحدث انّيات الاشياء وصورها لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقّا بل هو الفعلُ المحضُ فاذا فعل فانّما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة واما العقل فانه وان كان العقل هو ما هو بالفعل فانه لما كان من فوقه شيءٌ اخرُ نالته قوّةُ ذلك الشيء ومن اجل ذلك يحرص على ان يتشبّه بالعقل الاوّل الذي هو فعلٌ محضٌ فاذا اراد فعلا فانّما ينظر الى ما هو فوقه فيفعل فعلَه غايةً في النقاوة وكذلك النفس فان كانت هي ما هي بالفعل فانها لمّا صار العقل فوقها نالها شيءٌ من قوّته فاذا فعلت فانّما تنظر الى العقل فتفعل ما تفعل فامّا الفاعل الاوّل هو فعلٌ محضٌ فانّه يفعل فعلَه وهو [٤٠] ينظر الى ذاته لا الى خارج منه لانّه ليس خارجا منه شيءٌ اخرُ هو اعلى منه ولا ادنى فقد بان اذا وصحّ

انّ العقل قبل النفس وان النفس قبل الطبيعة وانّ الطبيعة قبل الاشياء الواقعة تحت اللون والفساد وان الفاعل الاوّل قبل الاشياء كلّها وانّه مبدع ومتمّم معا ليس بين ابداعه الشيء واتمامه فرق ولا فصل البتّة وان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان كان النفس هي ما هي بالفعل لا بالقوّة فلا يمكن ان تكون مرّة بالفعل ومرّة بالقوّة والجرم قد يكون مرّة جرما بالقوّة ومرّة جرما بالفعل فليست النفس اذا بروح غريزى ولا بجرم البتّة؛

فقد بان وصحّ بما ذكرنا انّ النفس ليست بجرم وقد ذكر أُناس من الاوّلين واحتجّوا بحُجج غير هذه الحجج غيرَ انّا نكتفى بما ذكرنا ووصفنا انّ النفس ليست بجرم فنقول ان كانت النفس طبيعةً غيرَ طبيعة الاجرام فينبغى لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ونعلم ما هي أثراها فى ائتلاف الجرم فان اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا انها ائتلاف الاجرام كالائتلاف الكائن فى اوتار العود وذلك ان اوتار العود اذا امتدّت قبل اترارها وهو الائتلاف وانّما عنوا بذلك انّ الاوتار اذا امتدّت ثم ضرب بها الضارب حدث فيها ائتلافٌ لم يكن فيها والاوتار غيرُ محدودة وكذ الانسان اذا امتزجت اخلاطه واتّحدت حدث من امتزاجها مزاجٌ خاصّ وذلك الامتزاجُ الخاصّ هو يُحْيى البدن والنفسُ انّما هي اثرٌ لذلك المزاج وهذا القول شنيع فقد اكثرنا الردّ على قائله بحجج قويّة مقنعة شافية ونحن مثبتون ذلك فى المستأنف ان شاء الله تعالى وقائلون ان النفس

هى قبل الائتلاف وذلك ان النفس هى التى ابدعت الائتلاف فى البدن وهى القيّمة عليه وهى التى تقمع البدن وتمنعه فى ان يفعل كثيرا من أفاعيل البدنيّة الحسّيّة وامّا الائتلاف [٤١] فانه لا يفعل شيأً ولا يأمر ولا ينهى والنفس جوهر والائتلاف ليس بجوهر بل عرضٌ يعرض من امتزاج الاجرام، واذا كان الائتلاف حسنا متقنا فانّما يعرض منه الصحّةُ فقط من غير ان يعرض منه حسٌّ او وهم او فكر او علم البتّة، وايضا ان كان الائتلاف انّما يعرض من ائتلاف الاجرام وكان الائتلاف نفسا وكان مزاج كلّ عضو من اعضاء البدن غيرَ مزاج صاحبه أُلفيت فى البدن انفسا كثيرة وهذا شنيعٌ جدّا، وايضا ان كان الائتلاف هو النفس وانّما يكون الائتلاف فى امتزاج الاجسام والاجسام لا تمتزج الا بمازج كان لا محالة قبل النفس التى هى الائتلاف فالائتلافُ نفسٌ فاعلةٌ للائتلاف، وان قالوا ان الائتلاف بلا مؤلّف وكذا المزاجُ بغير مازج قلنا ليس ذلك كذلك لانّا نرى اوتارَ آلاتِ الموسيقار لا تتألّف من ذاتها لانها ليست كلُّها مؤلّفة وانما المؤلّف هو الموسيقار الذى يمدّ الاوتار ويؤلّف بعضها الى بعض ويؤلّف ايضا اثرا مطربا فكما انّ الاوتار ليست بعلّة لائتلافها وكذلك الاجسام ليست بعلّة لائتلافها ولا تقدر على ان تؤثّر الائتلاف بل من شأنها قبول الآثار الحسّيّة فليس ائتلاف الاجسام اذًا هو النفس، ونقول ان كانت النفس ائتلاف الاجسام والاجسام هى التى تؤلّف انفسها لزم من قولهم ان يكون الاشياء ذواتُ الانفس مركّبةً من اشياء لا نفس لها،

وانّ الاشياء كانت اوّلا بلا طقس ولا شرح ثم طُقست بغير مطقس اعنى النفس بل انما انطقست بالبخت والاتّفاق وهذا ممتنع غير ممكن ان يكون فى الاشياء الجزويّة او فى الاشياء الكلّيّة وان كان هذا غير ممكن فليست النفس [٤٣] اذا هى ائتلاف الاجسام بعضها ببعض٬

فان قالوا انه قد اتّفقت افاضلُ الفلاسفة على انّ النفس تمامُ البدن والتمام ليس بجوهر فالنفس اذًا ليست بجوهر لانّ تمامَ الشىء انما هو من جوهر الشىء قلنا انه ينبغى ان نفحص عن قولهم انّ النفس تمامٌ وباىّ المعنى سمّوها انطلاشيا٬ فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا انّ النفس فى الجوهر انما هى بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفّسا كما ان الهيولى بالصورة يكون جسما الّا انّه وان كانت النفس صورة للجسم فانها ليست بصورة لكلّ جسم بانّه جسمٌ بل انما هى صورةٌ لجسم ذى حيوة بالقوّة وان كانت النفس تماما على هذه الصفة لم تكن من حيّز الاجرام وذلك انّها لو كانت صورةً للجسم كالصورة الكائنة فى صنم النُحاس كانت اذا انقسم الجسم وتجزّأ انقسمت هى ايضا وتجزّأت واذا قُطع عضوٌ من اعضاء الجسم قُطع بعضُها ايضا وليس ذلك كذلك فليست النفس اذا بصورة تماميّة كالصورة الطبيعيّة والصناعيّة بل انّما هى تمامٌ لانّها هى المتمّمة للجسم حتى يصيرّ ذا حسّ وعقل٬ ونقول ان كانت النفسُ صورةً لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعيّة فكيف تحول عند النوم وتفارق البدن بغير مباينة منه وكذلك فعلُها ايضا فى اليقظة اذا رجعت الى ذاتها فانّه

ربّما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانيّة غير انّ ذلك انما يبين من فعلها قليلا من اجل سكون الحواسّ وبطلان افاعيلها، ولو كانت النفس تماما للبدن بانّه بدنٌ لما فارقته ولما علمت الشيء البعيد ولكانت انما تعلم الاشياء الحاضرة كمعرفة الحواسّ فيكون هي والحسائس شيئاً واحدا وليس ذلك كذلك لانّ النفس تعرف الشيء وان بعُد عنها وتعرف الآثار التي يقبل الحسائسُ وتميّزها كما قلنا مرارا ومن شأن الحسائس ان تقبل آثار الاشياء فقط فامّا المعرفة والتمييز فللنفس ونقول انه لو كانت النفسُ صورةً تماميّة طبيعيّة [٤٣] لما خالفت البدن في شهواته وكثيرٍ من افاعيله بل كانت غيرَ مخالفة له في شيء من الاشياء وكان البدن اذا أثّر فيه اثرٌ ما كان ذلك الاثرُ في النفس ايضا ولكان الانسان ذا حسائس فقط لان من شأن البدن الحسُّ وليس من شأنه الفكر والعلم والروية وقد عرف ذلك الجرميّون فمن اجل ذلك اضطرّوا الى الاقرار بنفس اخرى وعقل اخر لا يموت فانا نحن قائلون انه ليس نفس اخرى غير هذه النفس الناطقة التي في البدن الآنَ فهي التي قالت الفلاسفةُ انها انطلاسيا البدن غيرَ انهم انّما ذكروا انّها أنطلاسيا وصورةٌ تميميّة بنوع آخر غير النوع الذي ذكره الجرميّون اعني انها ليست تماما كالتمام الطبيعيّ المفعول بل انما هي تمامٌ وفاعلٌ اي يفعل التمام فبهذا المعنى قالوا انه تمام البدن الطبيعيّ الآليّ ذي النفس والقوّة،

، تمّ الميمر الثالث بحمد الله وحسن توفيقه،

، الميمر الرابع فى كتاب اثولوجيا، فى شرف عالم العقل وحسنه،

ونقول انّ مَن قدر على خلع بدنه وتسكين حواسّه ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز من نفسه قدر ايضا فى فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلىّ فيرى حسنه وبهاءه فانّه يقوى على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه وان يعرف قدرَ ذلك الشىء الذى هو فوق العقل وهو نور الانوار وحسنُ كلّ حسنٍ وبهاء كلّ بهاء، فنريد الآنَ ان نصف حسنَ العقل والعالم العقلىّ وبهاءه على نحو قوّتنا واستطاعتنا وكيف الحيلة فى الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق، فنقول انّ العالم الحسّىّ والعالم العقلىّ موضوعان احدهما ملازق الآخر وذلك ان العالم العقلىّ محدِثٌ للعالم الحسّىّ والعالم العقلىُّ مفيدٌ فائض على العالم [۴۴] الحسّىّ والعالم الحسّىُّ مستفيد قابل للقوّة التى ثابتةٌ فى العالم العقلىّ فنحن ممثّلون هذَيْن العالمين وقائلون انهما يُشْبهان حَجرَيْن ذوى قدرٍ من الاقدار غير انّ احد الحجرين لم يُهَنْدَمْ ولم يؤثّر فيه الصناعة البتّةَ والآخرُ مهندمٌ وقد اثّرت فيه الصناعة وهَيَّئته هيئةً يمكن ان يتفسّر فيه صورةُ انسانٍما او صورةُ بعض الكواكب اعنى تُصَوَّر فيه فضائلُ الكواكب والمواهب التى تفيض منها على هذا العالم واذا فُرِق بين الحجرين فضل الحجر الذى اثّرت فيه الصناعة وصورته بافضل

الصور واحسن الرتبة من الحجر الذى لم ينل من حكمة الصناعة شيأ البتّة فيه وانما فضل احد الحجرين على الاخر لا بانّه حجرٌ لانّ الاخر حجرٌ ايضا لكنه انما فضل عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة وهذه الصورة التى احدثها الصناعة من الحجر لم تكن فى الهيولى لكنّها كانت فى عقل الصانع الذى توهّمها وعقلها قبلَ أنْ تصير فى الحجر، والصورة كانت فى الصانع ليس كما نقول انّ للصانع عينَيْن ويدَيْن ورجلين لكنّها كانت فيه بانّه عالمٌ بتلك الصورة الصناعيّة التى احكمها وصار يعمل بها ويؤثّر فى العناصر آثارا حسنة وصورة فائقة،

وان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة التى احدثها الصانع فى الحجر كانت فى الصناعة احسنَ وافضل ممّا فى الصانع والصورةُ التى فى الصناعة ليست هى التى اتت الى الحجر بنفسها فصارت فيه بل تبقى ثابتةً فى الصناعة ويأتى منها صورةٌ أخرى الى الحجر هى اقلُّ وادنى حُسْنا بتوسّط الصانع ولا الصورة التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيّةً محضة على نحو ما ارادت الصناعة التى هى نفس الصانع لكنّها انما حصلت فى الحجر على نحو قبول الحجر اثرَ الصنعة فالصورةُ فى الحجر حسنةٌ نقيّة غير انّها فى الصناعة احسنُ واتقن واكرم وافضل جدّا واشدّ تحقيقا من اللاتى فى الحجر، وذلك ان الصورة كلّما انبسطت فى الهيولى [٤٥] فعلى قدر ذلك الانبساط يكون ضعفُها وقلّة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى واحدةً لا تفارقه وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل اى

اذا مثّلت فى حامل ثمّ من ذلك الحامل الى حامل اخر ضعُف وقلّ حسنُها والصدق فيها وكذلك القوّة اذا صارت فى قوّة اخرى ضعفت والحرارة اذا صارت فى حرارة اخرى ضعفت والحُسْن اذا صار فى حسن آخر ومُثّل فيه من حسن آخر قلّ حسنُه ولم يكن مثل الاوّل فى حسنه ونقول بقول وجيز مختصر ان كان كلُّ فاعلٍ هو افضلُ من المفعول فكلُّ مثال هو افضل من المثول المستفاد منه وذلك ان الموسيقى انما كان من الموسيقيّة وكلُّ صورة حسنة انما كانت من صورةٍ قبلها واعلى منها وذلك انّها ان كانت صورةً صناعيّة فانّما كانت من الصورة التى فى عقل الصانع وفى علمه وان كانت صورةً طبيعيّة فانّما كنت من صورة عقليّة هى قبلها واولى منها فالصورة الاولى العقليّة هى افضلُ من الصورة الطبيعيّة والصورة الطبيعيّة هى افضلُ من الصورة التى فى علم الصانع والصورة المعقولة التى فى الصانع هى افضلُ واحسنُ من الصورة المعمولة فالصناعة انما تتشبّه بالطبيعة والطبيعة تتشبّه بالعقل،

فان قال قائلٌ فان كنت الصناعة تتشبّه بالطبيعة فما دامت الصناعة دامت الطبيعة لانها تتشبّهُ الطبيعة فى اعمالها قلنا له انّه ينبغى الان ان يدوم الطبيعة لانها تتشبّه فى افاعيلها باشياء اخرى اى بالعقليّة التى فوقها واعلى منها ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تمثّل شيأً لم تلتق بصره على المثال فقط وتشبّه علمها به لانّها ترقّى الى الطبيعة تتأخذ منها صفة المثال فيكون حينئذ علمُها احسنَ واتقن وربّما كان الشىء الذى تريد

الصناعة ان تأخذ رسمه وصنعته وجدته ناقصا او قبيحا فتتممه وتحسنه
وانما كان يقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جُعل فيها من الحسن والجمال
الفائق فلذلك تقدر ان تحسن [٣٦] القبيح وتتم النقص على نحو قبول
العنصر الذى يقبل آثارها، والدليل على صدق ما قلنا فيداوس الصانع
فانه لمّا اراد ان يعمل صنم المشترى لم يرق فى شىء من المحسوسات ولم
يلق بصره على شىء يشبه به علمه لكنه ترقى توهّمه فوق الاشياء المحسوسة
فصوّر المشترى بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال فى الصور
الحسنة فلو ان المشترى اراد ان يتصوّر بصورة من الصور ليقع تحت
ابصارنا لما يقبل الا الصورة التى عملها فيداوس الصانع،

ونحن نا نروى الصناعات ههنا ونذكر اعمال الطبيعة التى اتقنت عملها
وقويت على صنعة الهيولى وصوّرت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التى
ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله الدم لان الدم فى كل الحيوان سواء
لا تفاضل فيه بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والجبلة المعتدلة
فاما الدم فانه مبسوط كانه هيولى لابدان الحيوان فان كان الدم هيولى
لابدان الحيوان فهو مبسوط لا شكل فيه ولا جبلة، فمن اين يظهر
حسنُ الأنثى وأثار على البصر التى من اجلها اضطربت الحرب بين
اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة ومن اين صار حسن الزُهَرة فى بعض
النساء ومن اين صار بعض الناس حسنا جميلا لا يشبع الناظر فى النظر
اليه ومن اين صار جمال الروحانيين فانه ايضا لو اراد احدهم ان يتراءى

لَرُئي بصورة فائقة لا يوصف حسنُها، أَفَليس هذه الصورة التى ذكرنا انّما تأْتى من الفاعل على المفعول كما يأْتى الصورة الصناعيّة من الصانع الى الاشياء المصنوعة فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة المصنوعة حسنةٌ واحسن منها الصورة الطبيعيّة المحمولةُ فى الهيولى وامّا الصورة التى ليست فى الهيولى لكنّها فى قوّة الفاعل فهى اكثر حسنا وابهى بهاء لانها هى الصورة الاولى ولا هيولى لها، والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون فى انّه لو كان حسنُ الصورة انما يكون من قِبَل الجثّة التى تحمل الصورة بانّها جثّةٌ لكانت الصورةُ كلّما [٣٧] عظمت الجثّةُ التى تحملها اكثرَ حسنا وتشويقا للناظرين اليها منها اذا كانت فى جثّة صغيرة وليس ذلك كذلك بل اذا كانت الصورة الواحدة فى جثّة صغيرة والاخرى فى عظيمة حُركت النفس الى النظر اليهما بحركة سواء، فان كان هذا هكذا قلنا انّه لا ينبغى ان يجعل جاعلٌ حسنَ الصورة من قِبَل الجثّة الحاملة بل انّما يكون حسنها من قبل ذاتها فقطْ،

والدليل على ذلك انّ الشىء ما دام خارجا منّا فلسْنا نراه واذا صار داخلا فينا رأَيْناه وعرفناه وانّما يدخل فينا فى طريق البصر والبصرُ لا ينال الّا صورةَ الشىء فقط، فامّا الجثّة فليس ينالها فقد بان اذن ان حسن الصورة لا يكون بالجثّة الحاملة لها بل انما يكون بنفس الصورة فقطْ ولا يمنَع كبر الجثّة صورَتها ان تصل الينا من تلقاء ابصارنا ولا صغرُ الجثّة وذلك انّ الصورة اذا جازت البصرَ حدّثت الصورةَ التى صارت

فيها وصوّرها، ونقول ان الفاعل اما ان يكون قبيحا واما أن يكون حسنا واما ان يكون بينهما فان كان الفاعل قبيحا لم يعمل خلافه وان كان بين الحسن والقبيح لم يكن بأحْرى ان يفعل احد الامرين دون الاخر وان كان حَسَنا كان فعلُه حسنا ايضا وان كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعةُ حسنةً فبالحَرى ان يكون اعمالُ الطبيعة اكثرَ حُسنا، وانما خَفِيَ عنّا حُسن الطبيعة لانا لم نقدر ان نبصر باطنَ الشيء ولم نطلب ذلك لكنّا انما نبصر خارجَ الشيء وظاهره ونعجب من حسنه ولو حرصنا ان نرى باطن الشيء لرفضنا الحسنَ الخارجَ واحتقرناه ولم نعجب منه،

والدليل على ان باطن الشيء احسن وافضل من خارجه الحركةُ لانّها تكون في باطن الشيء ومن هناك ابتدأ الحركة ومثل ذلك المرئيّ الذى تُرى صورتُه ومثاله فانّه اذا رأى الناظر صورتَه لم يعلم من الذى صوّرها فيترك النظر بالصورة وطلب ان يعرف المصوِّرَ فالمصوّر هو الذى حركه للطلب فهو يأتي عنه فامّا صورته الظاهرة فلم يُطلب وكذلك باطنُ الشيء [۱۸] وان كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذى يحرِّكنا ويهيّجنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو، فان كانت الحركة انما تبدو من باطن الشيء فلا محالة حيثُ الحركةُ فهناك الطبيعةُ وحيث الطبيعة فهُناك العقلُ الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال فقد بان انّ باطنَ الشيء احسنُ من ظاهره كما بيّنّا واوضحنا،

ونقول انّا قد نجد الصورة الحسنة فى غير الاجسام مثل الصور التعليميّة فانّها ليست جسمانيّة لكنّها اشكال ذوو خطوط فقط ومثل الصور التى تكون فى المرء المزوّق ومثل الصور التى فى النفس فانّها الصورة الحسنة حقّا اعنى صور النفس الحلم والوقار وما يشبههما، فانك ربّما رأيت المرء حليما وقورا فيُعجبك حسنُه من هذه الجهة فاذا نظرت الى وجهه رأيته قبيحا سَمِجا فتدَع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة فتعجّب منها فان لم تُلْقِ بصرك الى باطن المرء والقيت بصرك الى ظاهره لم تر صورته الحسنة بل ترى صورته القبيحة فتُنسبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن فتكون حينئذ مسيئًا لانّك قضيت عليه بغير الحقّ وذلك انّك رأيت ظاهره قبيحا فاستقبحته ولم تر حسن باطنه فتستحسنه وانما الحسن الحقّ هو الكائن فى باطن الشىء لا فى ظاهره، وجُلّ الناس انّما يشتاق الى الحُسن الظاهر ولا يشتاق الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه لان الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم فلهذه العلّة لا يشتاق الناس كلّهم الى معرفة الاشياء الخفيّة الّا القليلُ منهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن الحواسّ وصاروا فى حيّز العقل فلذلك فحصوا عن غوامض الاشياء ولطيفها وايّاهم اردْنا فى كتابنا الذى سمّيناه فلسفة الخاصّة ان العامّة لم تستأهل هذا ولا بلغته عقولُهم،

فان قال قائل انّا نجد فى الاجسام صورا حسنة [٤٩] قلنا انّ تلك الصورة انما تُنسب الى الطبيعة وذلك انّ فى طبيعة الجسم حسنا ما غير انّ

الحسنَ الذى فى النفس افضلُ واكرم من الحسن الذى فى الطبيعة وانما كان الحسن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس وانما يظهر لك حسن النفس فى المرء الصالح لانّ المرء الصالح اذا القى عن نفسه الاشياء الدنيّة وتزيّن نفسه بالاعمال المرضيّة افاض على نفسه النورُ الاوّل من نوره وصيّرها حسنةً بهيّة، فاذا رأت النفسُ حسنَها وبهاءها علمت من اين ذلك الحسنُ ولم تحتج فى علم ذلك الى القياس لانها تعلمه بتوسُّط العقل، والنورُ الاوّل ليس هو بنور فى شىء لكنّه نورٌ وحده قائمٌ بذاته فلذلك صار ذلك النورُ ينير النفسَ بتوسُّط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة، فان جميع الاشياء الفاعلة انما افاعيلها بصفاتٍ فيها لا بهُويّتها فامّا الفاعل الاوّل فانّه يفعل الشىء بغير صفة من الصفات لانه ليست فيه صفةٌ البتّة لكنّه يفعل بهُويّته فلذلك صار فاعلا أوّلا وفاعلَ الحُسن الاوّل الذى فى العقل والنفس، فالفاعل الاوّل هو فاعلُ العقل الذى هو عقلٌ دائم لا عقلُنا لانّه ليس بعقل مستفاد وليس هو مكتسبا، ونحن ممثّلون ذلك غيرَ انّا ان جعلنا مثالَنا مثالا حسّيّا لم يكن ملائما لما نريد ان نمثّله به لانّ كلّ مثالٍ حسّىّ انمّا يكون بالاشياء الحسّيّة الداثرة والاشياء الداثرة لا تقدر على حكاية مثال الشىء الدائم فينبغى ان تجعل مثالَنا عقليّا ليكون ملائما للشىء الذى اردْنا ان نمثّله، فيكون حينئذ كالذهب الذى مُثّل بذهب آخر مثله غير انه ان أُلقى الذهبُ الذى كان مثالا وسخا مشوبا ببعض

الاجسام الدنسة نُقى وخُلّص [٥.] اما بالعمل واما بالقول، فنقول ان الذهب الجيّد ليس هو الذى نرى فى ظاهر الاجسام ولكنه الخفىّ الباطن فى الجسم ثم نصفه بجميع صفاته، وكذلك ينبغى ان نفعل اذا اردنا تمثيل الشىء الاوّل بالعقل وذلك انا لا ناخذ المثال الا من العقل النقىّ الصافى فان اردت ان تعرف العقل النقىّ الصافى من كلّ دنس فاطلبه من الاشياء الروحانيّة وذلك ان الروحانيّة كلّها صافية نقيّة فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف فلذلك صارت الروحانيّة كلّها عقولا بحقّ وفعلها فعل واحد وهو ان تنظر فتصير اليها وايضا كان الناظر يشتاق الى النظر اليها لا لان لها اجساما لكن بانها عقول صافية نقيّة والناظر يشتاق الى النظر الى الد‹ر› الحكيم الشريف لا من اجل حسن جسمه وجماله لكن من اجل عقله وعلمه، وان كان هذا هكذا قلنا ان حسن الروحانيّين فائق جدّا لانها يعقلون عقلا دائما لا ينصرف الحال بمرّة نعمْ ومرّة لا وعقولهم ثابتة نقيّةٌ صافية لا دَنَس فيها البتّة فلذلك عرفوا الاشياء التى لهم خاصّةٌ الشريفة الالاهيّة التى لا تُعقل ولا تُبصر فيها شىء سوى العقل وحده،

والروحانيّون اصنافٌ وذلك ان منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجوميّة والروحانيّون الساكنون فى تلك السماء كلُّ واحد منهم فى كُلِيَّة فَلَكِه سَمائه الا انّ لكلّ واحد منهم موضعا معلوما غير موضع صاحبه لا كما يكون الاشياء الجرميّةُ التى فى السماء لانّها ليست

بأجسام ولا تلك السماء جسمٌ ايضا فلذلك صار كلُّ واحد منهم فى كلّيّة تلك السماء، ونقول انّ من وَراء هذا العالم سماءً وارضٌ وبحر وحيوان ونبات وناس سماويّون وكلُّ مَنْ فى هذا العالم سمائىٌّ [١٥] وليس هناك شىء ارضىٌّ البتّة والروحانيّون الذين هناك ملائمون للانس الذى هناك لا يتغيّر بعضُهم من بعض وكلُّ واحد لا ينافى صاحبَه ولا يضادُّه بل يستريح اليه، وذلك انّ مولدَهم من معدن واحد وقرارَهم وجوهرهم واحد وهم يبصرون الاشياء التى لا تقع تحت الكون والفساد وكلُّ واحد منهم يُبْصِرُ ذاتَه فى ذات صاحبه لانّ الاشياء التى هناك نيّرةٌ مضيئةٌ وليس هناك شىء مظلم البتّة ولا شىء حاسّىّ لا ينطبع بل كلّ واحد منهم نيّر ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شىء لان الاشياء هناك ضياء فى ضياء فلذلك صارت كلُّها يبصر بعضها بعضا ولا يخفى على بعض شىء ممّا فى بعض البتّة اذ ليس نظرهم بالاعين الدائرة الجسدانيّة الواقعة على سطوح الاجرام المكوّنة بل انّما نظرُهم بالاعين العقليّة والروحانيّة التى اجتمع فى حاسّتها الواحدة جميعُ القوى التى للحواسّ الخمس مع قوّة الحاسّة السارية هناك مكتفية بنفسها مستغنيّة عن الاستغراق فى آلالات اللحميّة اذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة أبْعاده ابعادٌ مساحيّة ولا خطوطٌ خارجةٌ عن المركز الى الدائرة لانّ هذا من صفات الاشكال الجرميّة فامّا الاشكالُ الروحانيّة

کتابخانه مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۱۳۶۲

بخلاف ذلك اعنى ان مراكزها والخطوط التى تدور عليها واحدة وليس بينهما ابعاد، تمّ الميمر الرابع بعون الله تعالى،

الميمر الخامس فى كتاب اثولوجيا فى ذكر البارئ وابداعه ما ابدع وحال الاشياء عنده،

ونقول انّ البارئ عزّ وجلّ لمّا بعث الانفس الى عالم التكوين ليجمع بينها وبين الاشياء [٥١] الواقعة تحت الكون والفساد بحلولها فى البدن الحسّى ذى أدوات مختلفة جعل لكلّ حسّ من الحسائس اداة يحسّ بها الحىّ وانّما فعل ذلك ليحفظ الحىّ من الآفات الحادثة من خارج وذلك لانّ الحىّ اذا رأى الشىء المؤذى او سمعه او لمسه جار عنه وفرّ منه قبل ان يوقع به وان كان ملائما له طلبه الى ان يناله، وانما جعل البارى عزّ وجلّ للحواسّ هذه الادوات لسابق علمه انّها على هذا النظام لا ينبغى ان يكون الحسّ الّا انّه جعل لها اداة اوّلا ثمّ لمّا لم يكن لكلّ اداة حسّ ملائم لها افسد بعض الادوات ثمّ جعل اداة اخرى ملائمة للناس ولسائر الحيوان الّا انّه جعل لها من اوّل كونها ادوات ملائمة لحواسّها لكيما تتحفظ بها من الاحداث والآفات الحادثة عليها،

ولعلّ قائلا يقول انّ البارئ تعالى انما جعل هذه الادوات للحاسّ لانّه علم ان الحيّ انّما ينقلب فى مواضع حارّة وباردة وفى سائر الآثار الجرميّة فلئلّا يفسد اجساد الحيوان فسادا سريعا جعلها مُحِسَّة وجعل لكلّ حسّ من حسائسها أداة ملائمة لذلك الحسّ الّا انّه امّا ان يكون هذه القوى اعنى الحسائس كانت فى الحيوان اوّلا ثمّ جعل البارى اخيرا ادوات او ان يكون البارى جعل لها قُوَى الحسائس والادوات جميعا فان كان البارى جلّ وعلا أحدث الحسائس فى الحيوان فانّ النفس لم تكن حاسّة اوّلا قبل ان تاتى الى الكون فانْ كانت قد كان لها الحسّ قبل ان تأتىَ الى الكون فاتّيانُها الى الكون غريزيّ وان كان ذلك الكون غريزيّا فثباتُها وكونها فى العالم العقلىّ غيرُ غريزيّ طبيعىّ وتكون انما أبدعت لا لنفسها لكن لاشياء آخر ولتكون فى الموضع الاخسّ الادنى وانّما دبّرها المدبّر وجعل [٥٣] لها هذه القوى والادوات لتكون فى الموضع الادنى المملوّ شرّا دائما وكان هذا التدبيرُ انّما يكون لرويّة وفكر اى يكون النفس فى موضع اخسّ لا فى موضع اشرف واكرم بتدبيرها، ونقول انّه لم يبدع البارى الاوّل عزّ وجلّ شيأً من الاشياء برويّة ولا فكر لانّ للفكر اوائل والبارى عزّ وجلّ لا اوائل له والفكرةُ انما تكون من فكرة اخرى وذلك الفكر ايضا من آخر الى ما لا نهاية له وامّا ان يكون من شىء اخر فهو قبل الفكر وذلك الشىء اما ان يكون الحسّ او العقل ولا يمكن ان يكون اوّل الفكر الحسّ لانه لم يكن بعدُ وهو تحت العقل

والعقل اذن هو المبدع الفكر فانه لا محالة ان يكون مبدع الفكر اما بالقضايا واما بالنتائج والقضايا والنتائج يكونان فى علم المحسوسات والعقل لا يعلم شيأً من المحسوسات علما حسّيا فليس اذن العقلُ باوّل الفكر وذلك انّ العقل يبدأ فى علمه من المعقول الروحانىّ وينتهى اليه فان كان العقل على هذه الصفة فكيف يمكن ان يأتىَ العقل الى المحسوس بفكرة او رويّة؛

فان كان هذا على ما وصفنا عُدْنا فقلنا انه لم يدبّر المدبّر الاوّلُ حيّا من الحيوان ولا شيأً من هذا العالم السفلىّ او فى العالم العلوىّ بفكرة ولا روية البتّة فبالحَرَى ان لا يكون فى المدبّر الاوّل رويةٌ ولا فكرة وان ما قيل ان الاشياء كُوّنت بروية وفكرة يريدون بذلك انّ الاشياء كلّها أُبدعت على الحال التى هى عليها الآنَ بالحكمة الاولى؛ ولو انّ حكيما فاضلَ الحكمة روّأ فى ان يعمل مثلها اخيرا لَما قدر على ان يُتْقِنَها ذلك الاتقانَ وقد سبق فى علم الحكيم الاوّل عزّ وجلّ انه هكذا ينبغى ان يكون الاشياء والفكرة نافعةٌ فى الاشياء التى لم تكن بعدُ وانما يفكّر المفكّر قبل ان يفعل الشىء لضُعف قوّته عن فعلِ ذلك الشىء فلذلك يحتاج الفاعل [٥٢] الى ان يروّى الشىء قبل ان يفعله لانّه لم تكن له قوّة يبصر بها الشىء قبل كونه ولا يحتاج ان يبصر الشىء كيف ينبغى ان يكون وتلك الحاجة الى ابصار الشىء قبل ان يكون انما تكون خوفا من ان يكون الشىء على خِلاف ما هو عليه الآنَ والشىء الفاعلُ بأنّه فقطْ لا يحتاج

الى ان سبق فى علمه وحكمته كيف ينبغى ان يكون لانّه انّما يفعل ذاتَه فقطْ وان كان انّما يفعل ذاتَه فقطْ فليس يحتاج الى ابداع بروية ولا فكرة فان كان هذا هكذا رجعنا فقلْنا ان الانفس كانت وهى فى عالمها قبل ان تنحطّ الى الكون حاسّةً الا انّ حسّها كان حسّا عقليّا فلمّا صارت فى الكون ومع الاجسام صارت هى ايضا تحسُّ حسّا به جسميّا فهى متوسّطةٌ بين العقل وبين الاجسام وتقبل من العقل قوةً وتفيض على الجسم القوّةَ التى تاتيها من العقل الا انّ تلك القوّة تكون فى الجسم بنوع آخر وهو الحسُّ، والنفس فهى تنفرُ مرّةً من الحسّ الى العقل ومرّةً تلطّف الاشياء الجسميّة حتّى تصيّرها كانّها عقليّةٌ فينالها الحسُ،

ونقول انّ كلّ فعلٍ فعله البارى الاوّل عزّ وجلّ فهو تامٌّ كاملٌ لانّه علّةٌ تامّة ليس من ورائها علّة اخرى ولا ينبغى لمتوهّم ان يتوهّم فعلا من افاعيلها ناقصا لانّ ذلك لا يليق بالفواعل الثوانى اعنى العقول فبالحرى ان لا يليق بالفاعل الاوّل بل ينبغى ان يتوهّم المتوهّم انّ افعال الفاعل الاوّل هى قائمةٌ عنده وليس شىء عنده اخيرا بل الشىء الذى هو عنده اوّلا وهو ههنا أخيرا وانّما يكون الشىء اخيرا لانّه زمانىٌّ والشىء الزمانىٌّ لا يكون الا فى الزمان الذى وافق ان يكون فيه، فامّا فى الفاعل الاوّل فقد كان لانّه ليس هناك زمانٌ فانْ كان الشىء الملاقى فى الزمان المستقبل هو قائمٌ هناك [٥٥] فلا محالة انّه انّما يكون هناك موجودا دائما كما انه سيكون فى المستقبل فانْ كان هذا هكذا فالشىء اذن

الكائنُ فى المستقبل هو هناك موجود قائمٌ لا يحتاج فى تمامه وكماله هناك الى احد الاشياء البتّةَ٬

فالاشياء اذن عند البارى جلّ ذكرُه كاملةٌ تامّةٌ زمانيّةً كانت ام غيرَ زمانيّة وهو عنده دائم وكذلك كانت عنده اوّلا كما تكون عنده اخيرا٬ فالاشياء الزمانيّة انما يكون بعضُها من اجلِ بعضٍ وذلك ان الاشياء اذا هى امتدّت وانبسطت وبانت عن البارى الاوّل كان بعضها علّةَ كون بعضٍ واذا كانت كلُّها معا ولم تمتدّ ولم تنبسطْ ولم تتبيّنْ عن البارى الاوّل لم يكن بعضُها علّةَ كون بعض بل يكون البارى الاوّل علّةَ كونِها كلِّها٬ فاذا كان بعضُها علّةً لبعضٍ كانت العلّة انّما تفعل المعلول من اجل شىءٍما والعلّةُ الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل شىءٍما وكذلك من اراد ان يعرف طبيعةَ العقل معرفةً صحيحةً فانه لا يقدر ان يعرفها ممّا تكون الآنَ فانّا وان كنّا نظنُّ انّا نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء فانا لسنا نعرفه كُنْهَ معرفته وذلك ان ما هو ولِمَ هو هما فى العقل شىءٌ واحدٌ لانك اذا علمت ما العقلُ علمت لِمَ هو وانما يختلف ما هو ولِما هو فى الاشياء الطبيعيّة التى هى اصنام العقل٬

واقول ان الانسان الحسّىّ انّما هو صنم الانسان العقلىّ والانسان العقلىّ روحانىٌّ وجميع اعضائه روحانيّةٌ ليس موضع العين غيرَ موضع اليد ولا موضع الاعضاء كلّها مختلفةٌ لكنّها كلُّها فى موضع واحد فلذلك لا نقول هناك لِمَ كانت العينُ او كانت اليد فامّا ههنا من اجل انّه صار كلُّ

عضو من اعضاء الانسان فى موضع غير موضع صاحبه وقع عليه لِمَ كانت اليد ولم كانت العينُ فامّا هناك لمّا صارت اعضاء الانسان العقلىّ كلّها معا وفى موضع واحد صار [٥٦] ما الشىء ولِمَ هو شيئاً واحدا، وقد نجد فى عالمنا هذا ايضا ما الشىء ولِمَ هو شيا واحدا مثل كسوف القمر فانك تقول ما الكسوف فتصفه بصفةٍما واذا قلت لِمَ كان الكسوف وصفته بتلك الصفة بعينها فان كان ههنا فى العالم الاسفل يوجد ما الشىء ولِمَ هو شيأً واحدا فبالحَرى ان يكون هذا لازما للاشياء العقليّة اعنى ما هو ولِمَ هو شيأً واحدا، ومَن وصف مائيّة العقل بهذه الصفة فقد وصفها بصفة حقّ وذلك انّ كلّ صورة من الصور العقليّة فهى والشىء الذى من اجله كانت تلك الصورةُ واحدٌ، ولا اقول انّ صورة العقل هى علّة أنّيّتها لكنى اقول انّ صورةَ العقل نفسَها اذا بسطتَها واردت ان تفحّص عنها بما هى وجدت فى ذلك الفحص بعينه لِمَ هى ايضا وذلك انه اذا كانت صفاتُ الشىء فى الشىء معا وفى موضعٍ واحدٍ غيرَ مفترقة لم يلزم ان نقولَ لِمَ كانت تلك الصفات فيه لان الشىء وتلك الصفات شىء واحدٌ وذلك ان كلّ واحد من تلك الصفات هى هو، والدليل على ذلك انّه يسمّى بتلك الصفات كلّها فلذلك لا نقول لِمَ كانت هذه الصفة فى الشىء ولِمَ كانت تلك الصفةُ فيه ايضا، فامّا اذا كانت صفاتُ الشىء فى الشىء متفرّقةً وفى مواضع شتّى فانه يلزم اذن ان يقال لِمَ كانت هذه الصفةُ فى الشىء ولِمَ كانت تلك الصفةُ فيه ايضا فامّا اذا كانت

لذلك الشيء صفةٌ غيرُ الصفات التى فيه فلا يسمّى بصفةٍ من صفاته البتّة فانّك لا تسمّى الانسانَ عينا ولا يدا ولا رِجلا ولا شيأً من اعضائه ولا من صفاته البتّة،

فامّا العقل فانك تسمّيه بصفاته لانّك تسمّى العقل عينا ويدا وتسمّيه بكلّ صفاته للعلّة التى ذكرنا انفا فلهذه العلّة صار هذان النعتان ما هو ولِمَ هو يقعان على الاشياء العقليّة كانّهما شىء واحدٌ، ونقول ان العقل أُبدع تامّا كاملا بلا زمان وذلك لانه كان مبدأً ابداعه ومائيّته معا فى دفعة واحدة فلذلك صار اذا علمْ احدٌ [٥٧] ما العقلُ علمَ لِما كان ايضا لانّ مبدعَه لمّا ابدعه لم يُرَتّ من تمام كونه بل ابدع غاية العقلِ مع اوّل كونه، واذا كان ابداعُ غايةِ الشىء مع اوّل كونه لم يقلْ لِمَ كان ذلك الشىء لانّ لِمَ انّما يقع على تمام الشىء فاذا كان تمامُ الشىء مع اوّل كونه سواء اذا كنت عرفت ما الشىء علمْت لِمَ كان، وذلك انّ المائيّة انما تقع على كون الشىء الذاتىّ الطبيعىّ فاذا كان حدوثُ اوّل الشىء وآخره معًا ولم يكن بينهما زمان استغنيت بمعرفة مائيّة الشىء عن لِمَ كان وذلك انّك اذا عرفت ما هو عرفت لِمَ كان ايضا كما وصفنا،

فان قال قائلٌ قد يمكن ان نقول لما كانت صفات العقل قلنا ان لِمَ يقال على جهتين احداهما من جهة العقل والثانية من جهة التمام فان كان هذا هكذا قلنا انّ صفات العقل انما هى فيه معا وليست بمتفرّقة ولا فى

مواضعَ شتّى كما قلنا آنفا فلذلك صارت صفاتُه هى هو ويسمّى باسم كلّ واحد منها، فاذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة لم يحتج ان نقول لِمَ كانت هذه الصفة فيه لانّها هى هو وصفاته كلُّها معا فاذا علمت ما هو العقل علمت ما صفاته ايضا واذا علمت ما هى صفاتُه علمت لِمَ كانت فقد بان انك اذا علمْت ما العقل علمت لِمَ هو كما بيّنّا واوضحنا، وانما صار العقلُ على هذه الصفة لان مبدعَه ابدعه ابداعا تامّا لانه هو ايضا تامٌّ غيرُ ناقص فلمّا ابدع العقلَ ابدعه تامّا كاملا وجعل مائيّتَه علّةَ كونه، وكذلك يفعل الفاعل الاوّل لانه اذا فعل فعلا جعل لمَ كان داخلا فى ما هو فيكون اذا عرفت ما هو عرفت لِمَ هو ايضا وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التامُّ والفاعل التامُّ هو الذى يفعل فعلَه بأنّه فقطْ بغير صفة من الصفات، فامّا الفاعل الناقص فهو الذى يفعل فعلَه لا بأنّه فقطْ لكن بصفة ما من صفاته فلذلك لا يفعل [٥٨] فعلا تامّا كاملا وذلك لا يقدر ان يفعلَ فعلَه وغايتَه معا لانّه ناقصٌ غيرُ تامّ، فاذا لم يفعلْه معا كان اوّلُ فعله غيرَ غايته فاذن كان المفعول كذلك فمتى عرفت ما هو لمْ تعرفْ لِمَ هو فتحتاج اذن ان تعرف ما الشئ ولِمَ هو ولا تستغنى بمعرفتك ما هو عن لِمَ لكنّك تحتاج ان تعرف لِمَ كان ايضا للعلّة التى ذكرنا،

ونقول كما انّ هذا العالمَ مركّب من اشياء يتعدّى بعضُها ببعض فيكون العالم كالشئ الواحد الذى لا خِلاف فيه ويكون اذا علمت

ما العالمُ علمت لِمَ هو وذلك انّ كلّ جزء منه مضافٌ الى الكلّ فلا تراه كانه جزءٌ لكنّك تراه كالكلّ وذلك انك لا تاخذ اذن اجزاء العالم كانّ بعضها من بعض لكنّك تتوهّم كلّها كانّها شيءٌ واحدٌ لم يكن احدُها قبل الآخرِ فاذا توهّمت هكذا صارت العلّة مع المعلول لا تتقدّمُه فاذا توهّمت العالم واجزاءه على هذه الصفة كنت قد توهّمته توهّما عقليّا فيكون اذا عرفت ما العالم عرفت ايضا لِمَ هو معا فان كان كلّيّةُ هذا العالم على ما وصفنا فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة ايضا؛

اقول ان كان الاشياء التى ههنا متّصلةً بالكلّ فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة وانّ يكون كلُّ واحد منها متّصلا بنفسه لا يخالف صفتُه ذاتَه ولا يكون فى اماكن شتّى بل فى موضع واحد وهو الذات فاذا كانت الاشياء العقليّة على هذه الصفة كانت العللُ العالياتُ فى معلولاتها فيكون اذًا كلُّ واحدٍ منها على ما انا واصفٌ وهو ان يكون العلةُ التى هى الغاية فيه بلا علّة اى انّ غايتَه فيه بلا علّة تتقدّمه فان كان ليس للعقل علّةٌ تماميّة فلا محالة انّ العقول اى الاشياء التى فى العالم الاعلى [٥٩] مكتفيةٌ بأنفسها ليس لها عللٌ متمّمة وذلك انّ علّةَ بَدْوِها هى علّةُ غايتها لانّ بدوّها وتمامها معا ليس بينهما فرقٌ ولا زمانٌ فيكون اذن علّةُ تمامها مع علّة بدئها سواء فاذا كانت كذلك كان ما هو ولِمَ هو شيئاً واحدا وذلك انّ لِمَ هو انّما كان مع ما هو سواء فقد

بان ممّا ذكرنا انّه ليس لاحد ان يفحص عن العالم الاعلى لِمَ كان ولا لِمَ كان هذا ولِمَ كان ذلك لانّ لِمَ كان الشيء ظهر مع ما الشيء سواء فلا ينبغي ان يطلب طالبٌ هناك لِمَ كان الشيء لانّ لِمَ كان الشيء هناك ليس هو فحصا ولكنه لِمَ كان وما هو هما جميعا شيء واحد٬

فنقول ان العقل هو كائنٌ تامٌّ كاملٌ لا يشكّ في ذلك احدٌ فان كان العقل تامّا كاملا فانه لم يقدر قائلٌ ان يقول انه ناقصٌ في شيء من حالاته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدرْ ان يقول ايضا لِمَ لم يحضره بعض صفاته والّا اجابه مجيبٌ فقال صفاتُ العقل كلُّهنّ حاضرةٌ لا تتقدّم احداهُنّ الاخرى وذلك انّ جميعَ صفات العقل أُبدعت مع ذاته معًا واذا كان هذا هكذا كان وجودُ ما هو ولِمَ هو في العقل معا فان كان وجودُهما معا فلا محالةَ انّك اذا علمت ما العقل فقد علمت ما هو واذا علمت ما هو فقد علمت لِمَ هو غيرَ انّ ما هو اشدُّ مُلازمةً للاشياء العقليّة من لِمَ هو وذلك لان ما هو يدلّ على غاية بدء الشيء ولِمَ هو يدلُّ على تمام الشيء والعلّة المبدئةُ هي العلّة التماميّة بعينها في الاشياء العقليّة فلذلك اذا علمت ما الشيء العقليّ علمت لِمَ هو كما بيّنّا ذلك واوضحنا٬

* * *

‹ الميمر السادس من كتاب أثولوجيا ›

وهو القول فى الكواكب انه لا ينبغى ان نُصيف [٦١٠] احد الامور الواقعة منها على الاشياء الجزوية الى ارادة فيها واذا كنا لا نصيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى علل جسمانية ولا الى علل نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون ما يكون منها، فنقول ان الكواكب هى كالأداة الموضوعة المتوسطة بين الصانع والصنعة وانها لا تشبه العلة الفاعلة الاولى ولا تشبه ايضا الهيولى المعينة فى اتمام الشيء ولا تشبه ايضا الصورة التى تفعل بعضها فى بعض بل انما تشبه كلماتُ العالم الكلمات المدنية التى تضمُّ امور المدينة وتضع كل شيء منها فى موضعه وتشبه السُنة التى فيها يتعرّف اهلُ المدينة ما ينبغى لهم ان يعملوا مما لا ينبغى وبها يهتدون الى الامور الممدوحة ويمتنعون عن الامور المذمومة وبها يثابون على حسن اعمالهم ويعاقبون على سوء اعمالهم والسُنن وان اختلفت فانها كلها تدعو الى شيء واحد وهو الخيرُ والسنةُ هى التى تسوق الى الخير وكذلك الكلماتُ التى فى العالم تسوق الاشياء الى الخير لانها فى العالم كالسنة فى اهل المدينة،

فانْ قال قائلٌ انّ كلمات العالم ربما كانت دلائلَ غيرَ فواعلَ قُلْنا انه ليس غرضُها ان تدُلّ لكنها لما كانت فى طريق العقل وذلك انه ربما استدللنا

على الاوّل من الآخر وربّما عرفنا المعلول من العلّة وربما عرفنا العوارض من الشيء السابق والمركّب من المبسوط والمبسوط من المركّب،

فان كان قولُنا صحيحا فقد اطلقنا المسئلة التى قيلت هل السيّارة علّة للشرور ام ليست بعللٍ لها وهل الاشياء المذمومة تأتى فى هذا العالم من العالم السماوىّ ام لا تأتى، وانّا قد بيّنّا واوضحنا انّه لا ياتى من العالم السماوىّ الى العالم الارضىّ شىء مذمومٌ البتّة ولا السيّارة علّة لشىء من هذه الشرور [٦١] الكائنة ههنا لانّها لا تفعل بارادة وذلك ان كلّ فاعل يفعل بارادة فانما يفعل أفاعيلَ ممدوحة ومذمومة ويفعل خيرا وشرّا وكلّ فاعل يفعل فعلَه بغير ارادة منه فانّه فوق الارادة فلذلك انما يفعل الخيرَ فقطْ وأفاعيلُها كلُّها مرضيّة محمودة، وانّما يأتى الاشياء من العالم الاعلى الى العالم الاسفل باضطرارٍ غير انّها اضطرارات لا تشبه هذه الاضطرارات السفليّة البهيميّة بل هى اضطرارات نفسانيّة وانما يحسن هذا العالم بتلك الاضطرارات كما يحسن بعض اجزاء الحيوان بأفاعيلِ بعض والاشياء العارضة للجزء من الجزء والاجزاء انّما هى تبع لحيوة واحدة والاشياء الواقعة من العالم الاعلى على هذا العالم انّما هو شىء واحدٌ يتكثّر ههنا وكلُّ آتٍ يأتى من تلك الاجرام فهو خيرٌ لا شرٌّ وانّما يكون شرّا اذا اختلط بهذه الاشياء الارضيّة وانما كان الآتى من العلْو خيرا لانه انّما كان لا من اجل حيوة الجزء لكن من اجل حيوة الكلّ وربّما نالت

٥

الطبيعة للشيء الارضيّ من العلوّ اثرا وتنفعل انفعالاما آخر الّا انّها لا تقوى على لزوم ذلك الاثر الذى نالته من العلوّ،

وامّا الافعال والاعمال الكائنة فى الرقى وفى السحر فتكون على جهتين اما بالملائمة وامّا بالتضادّ والاختلاف بكثرة القوى واختلافها غير انها وان اختلفت فانّها متمّمة للحقّ الواحد وربّما حدثت الاشياء من غير حيلة احتالها محتالٌ، والسحرُ الصناعيُّ كذبٌ وزور لانه كلّه يخطئُ ولا يصيب فامّا السحر الحقّ الذى لا يخطئُ ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحبّة والغلبة والساحر العالِم هو الذى يتشبّه بالعالم ويعمل اعماله على نحو استطاعته وذلك انّه يستعمل المحبّة فى موضع ويستعمل الغلبة فى موضع آخر واذا اراد استعمال ذلك استعمل الأدوية والحِيَل الطبيعيّة [٦٢] وتلك منبثّة فى الاشياء الارضيّة غير انّها منها ما يقوى على فعلِ المحبّة فى غيره كثيرا ومنها ما ينفعل من غيره فينقادُ له وامّا بدوُ السحر انْ يعرف الساحرُ الاشياء المنقادة بعضها لبعض فاذا عرفها قَوِيَ على جذب الشيء بقوّة المحبّة الفاعلة التى فى الشيء،

فامّا الرُقى التى تكون بملامَسة والكلام الذى يتكلّم به فانّما هو حِيَلٌ ليتوهّم مَن يراه انّ ذلك الفعلَ فعلُه وليس بفعله بل انما فعلُ تلك الاشياء التى استعملها، فانّ للاشياء طبائع تجمع بعض الاشياء الى بعض وتجذب بعض الاشياء الى بعض وانما يجذب الشيءُ الشيءَ اليه من اجل المحبّة الغريزيّة وقد يوجد فى الاشياء شيء يجمع بين النفس

والنفس كالأكّار الذى يجمع بين الغروس النباتيّة بعضها الى بعض، والدليلُ على انّ للاشياء اشياء تجذب اليها ما يشاكلها واشياء تجمع بين الشيء والشيء واشياء فيها من قوّة المحبّة ما اذا نظر اليه الناظر لم يتمالك ان يَتبعها ويُصيرها فى حيّزه اللحونُ والاشارةُ ببعض الاعضاء فانّه ربّما يغنّى الموسيقار الحاذق ويُصير صوتها بصنعة يقدرُ بها على جذب من اراد جذبَه اليه وربّما اشار بعينه ويده وبعض اعضائه فيشكلها بشكلٍ يقدرُ به على جذب الناظر اليه وذلك ان يصوّر صورته وحركاته الى اللين فيستميل بذلك من اراد وليس ان الارادة والنفس الناطقة هى التى تستلذّ الموسيقار وتنقاد له وتعشقه بل النفس البهيميّة هى التى تستلذّ ذلك وتنقاد له، وهذا ضربٌ من السحر ولا يعجب منه العامّةُ ولا تذكره وانّما ذلك كذلك من اجل العادة وانما يعجب العامّة من سائر الاشياء الطبيعيّة لانها لم تتعوّدها ولم ترض انفسُها بذلك، فكما ان الموسيقار يلذّذ السامع بجذبه اليه من غير ان يكون السامع يقبل ذلك بالنفس الجزويّة [٦٣] الناطقة ولا بالارادة الشريفة لكن بالنفس البهيميّة كذلك الحوّاء اذا رقى الحيّةَ انقادت له لا بارادتها ولا انها فهمت عنه كلامَه او أحسّت به لكنّها تحسّ بالاثر الذى أثّر فيها فقط حسّا طبيعيّا كذلك المرء الذى يسمع الرُقى لا يفهم كلامَ صاحب الرقية لكن اذا وقع به الاثر احسّ بذلك الاثر وليس ذلك الاثر من تلقاء الرقى بل من تلقاء الاشياء الفواعل التى فى العالم غير انّه وان احسّ الاثرَ الواقع عليه

فانّما تبع ذلك الاثر فى النفس البهيميّة فامّا النفس الناطقة فانّها غير قابلة لذلك الاثر البتّة فكذلك الموسيقارُ يؤثّر فى النفس البهيميّة، فاما فى النفس الناطقة فانّه لا يقدر ان يؤثّر فيها بل ان استعمل السامعُ النفسَ الناطقة ومال اليها لم تدَع النفسَ البهيميّة ان تقبل اثر الموسيقار ولا اثر صاحب الرقى ولا سائر الآثار البدنيّة الارضيّة، وصاحب الرقى يرقى ويسمّى الشمس او بعض الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعلَه لا انّ الشمس والكواكب تسمع دُعاءه وكلامه ولكن انّما وافق دعاء الداعى ورقية الراقى ان تحرّك تلك الاجزاء بنوع من الحركة كما يحسّ بعض اجزاء الانسان بحركاتِ بعضٍ وذلك بمنزلة وترٍ واحد ممتدّ متى حُرّك آخِرُه بحركة تحرّك اوّله وربّما حرّك المحرّك بعضَ الاوتار فيتحرّك الوترُ الآخرُ كانّه احسّ بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم ربّما حرّك المحرّك بعضَ اجزائه فيتحرّك بتلك الحركة جزءٌ آخَرُ كانّه يحسّ حركةَ ذلك الجزء لانّ اجزاء العالم منظومةٌ كلُّها بنظام واحد كانّها حيوانٌ واحدٌ، وربّما حرّك الضارب العود فيتحرّك اوتارُ العود الآخرِ [٦٤] بتلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربّما حرّك المحرّك جزءاً من اجزاء هذا العالم مباينا لصاحبه مفارقا فيتحرّك بحركته جزءٌ آخرُ وهذا ممّا يدلُّ على ان بعض اجزاء العالم يُحِسُّ بالآثار الواقعة على بعض لان العالم كما قُلْنا مرارا كالحيوان الواحد، كما انّ بعض اعضاء الحىّ يحسّ بالاثر الواقع على بعضٍ لشدّة

ائتلافها واتّصالها كذلك بحسّ بعض اجزاء العالم بالاثر الواقع على بعض لشدّة ائتلافها واتّصال بعضها ببعض،

ونقول انّ من الاشياء الارضيّة قُوًى تفعل أفاعيل عجيبة وانّما نالت القوى من الاجرام السماويّة لانّها اذا فعلت افاعيلها فانّما تفعلها بمعونة الاجرام السماويّة، ومن اجل ذلك استعمل الناسُ الرقى والدعاء والحِيَل ارادة أنْ نقول انهم هم الذين يعملون بها وليس كذلك بل الاشياء التى يستعملونها هى التى تفعل بمعونة الاجرام السماويّة وحركاتها وقواها الآتية بها وهم وان لم يرقوا ولم يدعوا بدُعائهم ذلك فلم يحتاجوا الى حيَلهم فانهم اذا استعملوا الاشياء الطبيعيّة ذوات القوى العجيبة فى الوقت الملائم لذلك الفعل اثّروا تلك الآثار فى الشىء الذى أرادوه وربّما أُثّر تلك الآثار فى الشىء الذى ارادوه وربّما اثّر بعضُ العالم فى بعض آثارا معجبة بلا حيلة يحتالها احدٌ وربّما جذب بعضُ اجزاء العالم بعضا جذبا طبيعيّا فتوحّد به وربّما عرض من دعاء الداعى وطلب الطالب امرٌ عجيبة ايضا بالجهة التى ذكرنا آنفا وذلك ان يكون دعاؤه يوافق تلك القوى وتنزل الى هذا العالم فتؤثّر آثارا عجيبة وليس بعجب ان يكون [٩٥] الداعى ربّما سمع منه لانّه ليس بغريب فى هذا العالم ولا سيّما اذا كان مرضيّا صالحا،

فان قال قائل فما يقولون ان كان صاحبُ الدعاء شريرا وفعل تلك الافاعيل العجيبة قلنا انّه ليس بعجب ان يكون المرء الشرير يدعو ويطلب

فيجابَ الى ما دعاه وطلبه لانّ المرء الشرير يستقى من النهر الذى يستقى منه المرء الخير والنهر لا يميّز بينهما لكنّه يسقيهما جميعا فقطّ، فان كان هذا هكذا ورأينا المرء شريرا كان امر صالحا ينال من الشيء المباح لجميع الناس فلا ينبغى ان نُعجب من ذلك ولا نقول لِمَ نال ما نال ولمْ تمنعْه الطبيعة ولم تعاقبْه اذ لم يكنْ اهلا لذلك العمل لانّ الشيء الطبيعىّ مباحٌ لجميع الناس ومن شأن الطبيعة ان تعطى ما عندها فقطّ من غير ان تعلم من ينبغى لها ان تعطى ومن ينبغى لها ان تمنع وهذا التمييزُ لقوّةٍ اخرى فوق الطبيعة وعُليا منها،

فان قال قائل فالعالم اذن كلّه بأسره ينفعل ويقبل بعضه الآثار من بعض قلنا قد قلنا مرارا ان العالم الارضىّ هو الذى ينفعل واما العالم السماوىّ فانه يفعل ولا ينفعل وانما يفعل فى العالم الارضىّ أفاعيل طبيعيّة ليس فيها فعلٌ عرضىٌّ لانّه فاعلٌ غيرُ منفعلٍ من فاعل آخر جزوىّ فاذا كان الشيء فاعلا غير منفعل كانت افاعيلُها كلُّها طبيعيّةً وليس شيءٌ منها عرضيّا لانه ان عرض فيها عارض فلا يكون بغاية الاتقان والصواب،

فان كان هذا هكذا قلنا ان جزء العالم الاعلى الذى هو الرئيس الشريف لا ينفعل وانما يفعل فقطّ والجزء السفلىّ يفعل وينفعل جميعا فيفعل فى ذاته وينفعل من الجرم السماوىّ الشريف فامّا الجرم السماوىّ والكواكب فلمْ تنفعلْ فليست بقابلة الآثار لا بأجرامها ولا [٦٦] بأنفسها من غير أن تنتقص فى أجرامها وانفسها لانّ اجرامها باقية ثابتة على حال واحدة

فان القيت انّ اجرامها تسيل كقول القائل فانّ سيلانها يكون خفيًّا ولا يحسّ لقلّته وكذلك امتلاؤها يكون خفيًّا ايضا لا يحسّ،

فان قال قائل ان كانت الحِيَل والرُقى تؤثّر فى الاشياء ولا سيّما فى الانسان فما حالُ المرء الفاضل البارّ التقىّ ايمكن ان يؤثّر فيه السحرُ وغيرُه من الحيل التى يحتال اصحاب طبيعيّات ام غيرُ ممكن ذلك لقلنا انّ المرء الفاضل البارّ التقىّ لا يقبل الآثار الطبيعيّة العارضة من اصحاب السحر والرقى ولا ينفعل من الافاعيل المؤذية بنفسه الناطقة ولا يهيّؤ له منها شىء فلا يزيله عن حاله الحسنة المرضيّة فان انفعل فانّما ينفعل ما كان فيه من جزء بهيمىّ من اجزاء العالم من غير ان يكون الساحر يقدرُ على ان يؤثّر فيه الآثار الرديّة كالعشق وما اشبهه لان العشق لا يؤثّر فى الانسان الّا ان ينقاد له النفس الناطقة، وذلك انّ من الآثار ما يقعُ فى النفس البهيميّة فيقبلها نحو النفس الناطقة ومنها ما لا يُقبَل الّا ان يكون النفس الناطقة تميل الى ذلك الاثر وتقبله والّا لم يقدر النفس البهيميّةُ على قبول ذلك الاثر قبولا تامّا كما ان صاحب الرقى يرقى ويؤثّر فى النفس البهيميّة الاثرَ الذى اراد كذلك النفس الناطقةُ ترقى بخلاف رُقية الراقى فتردّ ذلك عن النفس البهيميّة وتمنعها عن قبوله وتنفى القوّة التى ارادت ان تحلّ بها، فاما ما كان من موت او مرض او آثار جرميّة فانها تقبلها وتؤثّر فيها لانّها جزء من اجزاء هذا العالم والجزء لا يفعل فى الجزء الّا ان يستغيث بالقوّة الاولى فتردّ عنه تلك الآثار الرديّة وتمنعها من ان تؤثّر فيه فتنحو اذن عنه،

فامّا الحواسُّ الخمس فانها تقبل آثار القوى وتحسّ وتذكر وتلقى بالطبيعة وتلتذّ وتسمع من الداعى وتجيبه ولا سيَّما ما [٩٧] قرُب منها من العالم الارضىّ فانّ كلّ ما قرُب منها كان اسرع الى الاجابة من غيره وينبغى ان يُعلم انّ كلّ امرء مائلٍ الى شىء آخر غيره فهو قابل آثار السحر وانّما يقبل من السحر ما كان ميلُه اليه وهَواه فيه لانّه ينقاد لذلك سريعا ولا يمتنع، فاما المرء الذى لا يميل الى غيره بل انّما يميل الى ذاته فقط والبها ينظر دائما وكيف يصلحها فذلك المرء لا يُمكن الساحرُ ان يسحره ولا يوثّر فيه الرقى ولا ان يحتال له بنوعٍ من الحِيَل وكلُّ امرء فى حيّز العمل يوثّر لا فى حيّز الرأى لانه يقبل الآثار العارضة له من السحر فى طريق العمل واللذّات فيحرّكه الاعمالُ التى يستلذّها، والدليل على ذلك الحُسْنُ والجمالُ فانّ المرءة الحسنة الجميلة يجرى اليها المرء العملىُّ الذى لا يُبقى الرأى فتجذبه جذبا طبيعيّا من غير ان تحتاج الى صناعة الساحر وان تحتال له بشىء من الحيل الصناعيّة وذلك انّ الطبيعة هى التى سحرت الناظرَ بذلك الحسن والجمال حتى خضع لها ثمّ الّفت بينه وبينها غيرَ انها لم تجمعْهما فى المكان بل انّما الّفتْهما بالمودّة والعشق الذى صيّرت فيهما وقد قال بعض الشعراء، أرَى لِلحَسَنَ الجَميلَ ان كان واحدا، يُحِبّونه فانّهُ لَكثيرُ، اراد بذلك انّ كلّ من رأى فلانا احبّه ولم يُرِدْ مفارقته من جماله وحسنه وانّ الذين احبّوا فلانا كثيرٌ عددُهم وفلان اذًا كثيرٌ ليس بواحدٍ، فامّا المرء ذو الرأى الذى قد ارتفع عن العمل فانّه لا يوثّر فيه ساحر ولا

غيرُه من اصحاب الحيل الصناعيّة وذلك انه والساحر واحدٌ ايضا لانه والشيء الذى يراد واحدٌ بل هو هو فهذا قولٌ صحيحٌ ولا اعوجاجَ فيه وذلك انه يقول من القول ما ينبغى ان يعمل به، فامّا المرء الذى جعل العملَ أمامَه والرأى خلفه فانه لا ينظر [٦٨] الى نفسه لكنه ينظر الى غيره ويقول قولا معوجّا ولا ينبغى ان يعمل به لانّ هواه مائلٌ الى غيره وقلبه مائلٌ الى هواه فمن فعل ذلك قبل الآثار من غيره وانجذب الى غيره بحيلة من الحيل، والدليل على انّ بعض الاشياء يجذب بعضا الآباء وحرصُهم على تربية الابناء والقيام عليهم بالنصب والتعب وحرصُ الناس على التزويج واجتهادُهم فيه وفى كلّ امرٍ يستلذّونه وكيف يسعون ليلَهم ونهارَهم حتّى ينالوا ما ارادوا من ذلك، هذا وما اشبهه دالٌّ على تلك القوّة الجاذبة فى الاشياء، وامّا الاعمال التى تكون من إجل الغضب فانّها تتحرّك بحركة بهيميّة ايضا وامّا شهوة الرياسات والولايات فانّها يهيجها محبّة الرياسة الغريزيّة التى فينا غير انّ حركات هذه الشهوة شتّى وذلك أن فيها ما يكون بدوُه الفزع وذلك ان المرء ربّما كان حريصا على الرياسة لطلبها لئلّا يُستضام ويشتدّ فيقبل الآثار المولمة المُحزِنة ومنها ما يكون بدوُه الشوق الى الغنى وكثرة الاموال وغير ذلك ممّا يشتاق اليه الدنياويّون ومنها ما يكون بدوُه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر فانّ من الناس من يحرص على الدنيا ويكون حجّته ضرورة الطبيعة وانّه لا بدّ له من شىء يقيمها ويعمدها،

فان قال قائل انّ المرء ذا العمل الحسن غيرُ قابلٍ لآثارِ السحر كما انّ ذا الرأى الحسن غيرُ قابلٍ لآثارِ السحر ايضا قلنا له ان كان المرء ذو العمل الحسن يعمل الاعمال المنظومة الحسنة الممدوحة ولا يعبدها الى غيره فذلك المرء غيرُ قابلٍ لآثار السحر لانه انما يحرص على نيل الحسن الحق ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشىء الذى يضطرّه الى العمل ولا يلتفت الى الامور الارضيّة [٦٩] وانما ذكرُه العالم العقلىُّ والحيوة الدائمةُ التى هناك وان كان المرء العملىّ يعمل وهو يريد حسنَ الاشياء التى يعملها ويشتاقُ اليها وقَبِل آثار السحر لانّه جهل الحسنَ الحقّ وانما رأى رسم الحسن وظلّه وظنّ انّه الحسنُ الحقُّ فسحرته الامور عند طلبه الحسنَ المظنون وتركه الحسنَ المحقوق، ونقول بقول مختصر انّه من عمل العمَل الداثر فظنّ انّه باقٍ وأبقى بذلك العمل فانّه قد جهل العمَل الحقّ واتبع الامور السيّئة وانّما يتبعها لانّ الطبيعةَ سحريّةٌ بما فيها من ظاهر حسنها لانّه لمّا رأى ظاهرَ الاشياء الارضيّة الطبيعيّة حسنةً بهيّةً ظنّ انه هو الحقُّ وطلبه طلبا شديدا فمن طلب الشىء الذى لا خيرَ فيه بأنّه الخير الحقُّ فذلك مسحور بحقّ وانما سحرته الاشياء لانه طلبها لشهوة بهيميّة فمن يعملُ ذلك قادته الاشياء الى حيثُ لم يُرِدْ وهو لا يعلم فهو السحر بعينه لا شكّ فيه احدٌ،

واما المرء الذى لا ينقاد للامور الارضيّة ويعلم ان الحسن والخير ليس فيها فذلك وحده هو الذى لا يسحر ولا يؤثّر فيه الرقى والحِيَل لانّه انما يعلم

الشيء الدائم واياه يطلب وعليه يحرص وهو المرء الثابتُ القائمُ على الحقّ وهو الذى لا يقدرُ الاشياء الارضيّة ان تسحره اليها لانه انما يرى انه فى العالم وحدَه وليس شىءٌ آخرُ غيرَه واذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظرا الى ذاته ايضا لا ينقلُ بصره الى غير ذاته تصحبه فذلك المرء وحده هو الذى ينجو من السحر الذى للطبيعة التى هو غيرُ قابل لشىء من آثارها بل هو الذى يسحرها ويؤثّر فيها لاستعلائه عليها ومباينته لها٠

فقد بان وصحّ ممّا ذكرناه انّ كلّ جزء من اجزاء هذا العالم ينفعل من الاجرام السماويّة على نحو طبيعته [٧٠] وهيئته ويفعل فى غيره على نحو قوّته كما ينفعل اجزاء الحىّ بعضُها من بعض ويفعل بعضُها فى بعض على نحو هيئة العضو وطبيعته وكلّ جزء من اجزائه يفعل فى صاحبه وينفعل من غيره وذلك انّ من اجزاء الحىّ ما هو يسمّى بقول وفصل الكلام ومنها ما هو بسم الله الرحمن الرحيم٠

٠تمّ الميمر السادس بعون الله وحسن توفيقه٠

الميمرُ السابعُ من كتاب أثولوجيا

فى النفس الشريفة٠ ونقول انّ النفس الشريفة السيّدة وإنْ كانت تركت عالَمها العالىَ وهبطت الى هذا العالم السفلىّ فانّها فعلتْ ذلك

بنوع استطاعتها وقوّتها العالية لتصوّر الأنّيّة التى بعدها ولتدبّرها وان افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها ايّاه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرّها هبوطها الى هذا العالم شيأً بل انتفعت به وذلك انّها استفادت من هذا العالم معرفة الشىء وعلمت ما طبيعته بعد أنْ افرغت عليه قواها وتراءتْ اعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التى كانت فيها وهى فى العالم العقلى فلولا انّها اظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيّرتْها واقعةً تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت النفسُ تنسى الفضائلَ والافعالَ المحكمة المتقنة اذا كانت خفيّة لا تظهر ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوّة النفس ولما عرفت شرفها وذلك انّ الفعل انّما هو اعلان القوّة الخفيّة بظهورها ولو خفيت قوّةُ النفس ولم تظهر لفسدت ولكانت كأنّها لم تكن البتّة؛

ودليلٌ على انّ هذا هكذا الخليقةُ فانّها لمّا صارت حسنةً بهيّة كثيرة الوشى متقنةً واقعة تحت [٧١] الابصار صار الناظر اليها اذا كان عاقلا لم يعجبْ من زُخْرُف ظاهرها بل ينظر الى باطنها فيعجب من بارئها ومبدعها فلا شكّ انّه فى غاية الحُسْن والبهاء لا نهايةَ لقوّتها اذ فعل مثل هذه الافاعيل الممتلئة حسنا وجمالا وكمالا فلو انّ البارى عزّ وجلّ لم يبدع الاشياء وكان وحده فقط لخفيَتْ الاشياء ولم يكن حسنُها وبهاؤها ظاهرا بيّنا؛ ولو انّ تلك الأنّيّة الواحدة وقفت فى ذاتها وامسكت قوّتها وفعلها ونورها لما كان شىء من الاشياء من الأنّيّات الباقية ولا من الأنّيّات

المستحيلة الدائرة موجودة ولما كانت كثرة الاشياء المبتدعة فى الواحد على ما هى عليه الآنَ ولما كانت العللُ تُخْرج معلولاتِها ولا تُسْلِكها مسالِكَ الكون والانّيات، فاذا لم يكن الاشياء الدائمة والاشياء الدائرةُ الواقعة تحت الكون والفساد موجودةً لم يكن الواحد الاوّلُ علّةً حقًّا وكيف يمكن ان لا يكون الاشياء موجودةً وعلّتُها علّةٌ حقّا ونورا حقّا وخيرا حقّا،

فان كان الواحدُ الاوّل كذلك اى علّةً حقّا فانّ معلولَها معلولٌ حقٌّ وانْ كان نورا حقّا فقابلُ ذلك النور قابلُ حقٍّ فاذا كان خيرا حقّا والخير يفيض فالفائض عليه حقٌّ ايضا فان كان هذا هكذا فلم يكن من الواجب ان يكون البارى وحدَه ولا يخلق شيئاً شريفا قابلا لنوره اى العقلَ كذلك لم يكن من الواجب ان يكون العقلُ وحده ولا يصوّر شيئاً قابلا لفعله وقوّته الشريفة ونوره الساطع فصوّر لذلك النفس وكذلك لم يكن ينبغى ان يكون النفسُ فى ذلك العالم العقلىّ العالى وحدَها ولا يكون شىء قابلٌ لآثارها فمن اجل ذلك هبطت الى العالم السفلىّ لتُظْهر افعالَها وقوّتَها الكريمة وهذا لازمٌ لكلّ طبيعة ان تفعل افاعيلَها وتؤثّر فى الشىء الذى يكون تحتها وان يكون الشىء ينفعلُ ويقبلُ الآثار من الشىء الذى يليه عُلْوًا وذلك ان الشىء الاعلى [٧٣] يؤثّر فى الشىء الذى هو اسفلُ، وليس شىء من الاشياء العقليّة ولا الطبيعيّة يقف فى ذاته ولا يسلك مسلك الفعل الّا ان يكون الشىء آخِرَ الاشياء ضعفا لا يكاد فعلُه يتبيّن،

والدليلُ على انّ الاشياء الطبيعيّة لا يمكن ان تقف ولا تسلك مسلك الفعل البذرُ الذى يُسْتَوْدَعُ بطنَ الارض فانّ البذر يبدأ من مكانٍ لا قدرَ له ولا وزنَ له كانّه شىء روحانىّ ليس بجرم فلا يزال يسلك مسلك الفعل حتى يخرج من ذاته وذلك انه فعَل فعلَه وصوّر صورته فهو كائن فى تلك الصورة راجعٌ الى ذاته قائمٌ على ان يفعل مثل تلك الصورة مرارا كثيرة لانّ فيه الكلمات العالية الفواعل لازقةٌ لا مفارقة الّا انّها خفيّةٌ لا تقع تحت ابصارنا فاذا فعل فعلَه ووقع تحت ابصارنا بانت قوّتُه العظيمة العجيبة التى لم يكن من الواجب انْ تقف فى ذاتها ولا تسلك مسلك اللون والفعل فبالحَرَى ان لا يكون من الواجب ان يقف الاشياء العظيمة العقليّةُ وتحبس قوّتها وآثارها وتحصرها فى ذاتها حصرا وان لا تجرىَ مجرَى الفعل دائما الّا ان تأتى الشىء الذى لا يقدر على قبول آثارها الّا قبولا ضعيفا ولا ان تؤثّر فى شىء اخرَ لقلّة قبوله أثَرَ الفاعل،

فان كان هذا هكذا قُلنا انّ النفس تُفيض قوّتها على هذا العالم كلّه بقوّته العالية الشريفة وليس شىء من الاشياء الجرميّة المتحرّكة وغير المتحرّكة بعادم لقوّة النفس ولا بخارج من طبيعتها الخير وانما ينال كلُّ جرم من الاجرام من قوّتها وخيرها على نحو قوّته لقبولِ تلك القوّة وذلك الخير، فنقول انّ اوّل اثرٍ يؤثّره النفسُ انّما تؤثّره فى الهيولى لانّها اوّلُ الاشياء الحسّيّة فلمّا كانت اوّل الاشياء الحسّيّة استوجبت ان تنال الخير من النفس اوّلا وانّما اعنى بالخير الصورةَ ثم ينال بعد ذلك كلُّ

واحد من الاشياء الحسّية من ذلك [٧٣] الخير على نحو قوّتها لقبول ذلك الخير،

ونقول لمّا قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثمّ صوّرت الطبيعة وصيّرتها قابلة للكون اضطرارا وانّما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جُعل فيها من القوّة النفسانيّة والعلل العالية ثمّ وقف فعلُ العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون فالكونُ آخرُ العلل العقليّة المصوّرة واوّلُ العلل المكوّنة ولم يكن يجبُ ان يقف العللُ الفواعلُ المصوّرة للجواهر من قبل ان تأتى الطبيعة، وانّما كان ذلك كذلك من اجل العلّة الاولى التى صيّرت الأنّيات العقليّة عللا وفواعل مصوّرة للصور العرضيّة الواقعة تحت الكون والفساد فانّ العالم الحسّى انما هو اشارة الى العالم العقلىّ والى ما فيه من الجواهر العقليّة وبيانُ قُواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذى يَغْلى غليانا ويفور فورا،

ونقول ان الاشياء العقليّة تلزم الاشياء الحسّية والبارى الاوّل لا يلزمُ الاشياء العقليّة والحسّية بل هو الممسكُ لجميع الاشياء غيرَ انّ الاشياء العقليّة هى أنّيات خفيّة لانّها مبتدعة من الأنّية الاولى بغير توسُّط والاشياء الحسّيّة فهى أنّيات داثرة لانها رسومُ الانّيات الخفيّة ومثالُها وانما قوامُها ودوامُها بالكون والتناسُل كى تبقى وتدومَ شبْها بالاشياء العقليّة الثابتة الدائمة،

ونقول الطبيعة ضربان عقليّة وحسّية والنفس اذا كانت فى العالم العقلى

كانت افضل واشرف واذا كانت فى العالم السّفلى كانت اخسّ وادنى من اجل الجسم الذى صارت فيه والنفسُ وانْ كانت عقليّةً فى العالم العقلىّ فلا بدّ لها ان تنال من العالم الحسّى شيئاً وتصير فيه لانّ طبيعتها متلائمةٌ للعالم العقلىّ والعالم الحسّىّ [٧٣] فلا ينبغى ان تُذمّ النفس ولا تُلام على ترك العالم العقلىّ وكَيْنونتها فى هذا العالم لانها موضوعةٌ بين العالمَيْن جميعا، وانّما صارت النفس على هذه الحال لانّها وان كانت جوهرا من تلك الجواهر الشريفة الالاهيّة فانّها آخِرُ تلك الجواهر واوّل الجواهر الطبيعيّة الحسّيّة فلمّا صارت مجاورةً للعالم الطبيعىّ الحسّىّ لم يكن فى الواجب ان تمسك عنه فضائلَها ولا تفيضها عليه فلذلك فاضت عليه قواها وزيّنتْه بغاية الزينة وربّما نالت من خساسته وذلك الّا ان تحذر وتحرز من ان يشوبها شئ من حالاته الدنيّة المذمومة،

ونقول انّه لمّا كان الواجب على النفس ان تفيض قواها على هذا العالم الحسّىّ وان تزيّنه لم تكتفِ بانْ زيّنت ظاهره بل عرضت فى باطنه واثّرت فيه من القُوى واللطمات الفوائد ما يتحيّر له طالبُ معرفة الاشياء وكَلَّ عن وصفها النطق عليها، والدليلُ على انّ هذا هكذا اعنى انّ النفس زيّنت باطنَ الاجرام اكثرَ من ظاهرها هو انّها ساكنةٌ فى باطن الاجرام لا فى ظاهرها وتحقيقُ ذلك انّها انما تظهر أفاعيلَها من داخل لا من خارج وذلك انّا ربّما رأينا النباتَ وغيره من الاشياء النامية الحيوانيّة ليس بظاهرها حسنٌ ولا بهاء فلا تَلْبَثُ ان ينبعث من داخلها الالوانُ الحسنة البهيّة

والارايج الطيّبة والثمار العجيبة فلو لا انّ النفس استبطنت الاجرام الطبيعيّة واثّرت فيها آثارَها العجيبة الكثيرةَ الافاعيل دائما اعنى الطبيعة لفسد الجرمُ سريعا وفنِيَ ولم يكن يبقى ولا يتمّ كالذى هو عليه الآنَ، وذلك ان النفس لمّا رأَتْ بهاء الجسم وزينته وأثّر الطبيعة فيه أفاضت عليه قوّتها الشريفة وصيّرت فيه الكلمات الفواعل لتفعل الأفاعيلَ العجيبةَ التى بهت الناظر [٧٥] اليها،

ونقول انّ النفس وإن كانت قد استبطنت الجرم فانّها على الخروج منه وتخليفه ومصيرها الى عالمها العالى العقلىّ وتقرين العالمَيْن قادرةٌ فاذا قرنت بين العالمين وبين فضائلها علمت فَضْلَ ذلك العالم بالتجربة فتكون قد عرفت الفضائلَ العالية الشريفة معرفةً صحيحةً وفضلَ ذلك العالم على هذا العالم وذلك انّه اذا كانت ضعيفَ الطبيعة وجرّبت الشىء وعلمته بالتجربة فانّ ذلك ممّا يزيدها بمعرفة الخير علما وبيانا وهو خيرٌ من ان تكون تعلم الشىء بعلمٍ فقط لا بالتجربة،

ونقول كما انّ العقلَ لا يقوى على الوقوف فى ذاته لما فيه من القوّة التامّة والنور الفائض لأنّه يحتاج الى الحركة والسلوك اما علوّا وامّا سفلا ولا يقوى على ان يسلك علوّا فيفيض نورَه على ما فوقه لانّه ليس فوقه شىء مبدَعٌ فيفيضَ عليه نورَه لانّ الذى فوقه انّما هو المبدِع الأوّل فمن اجْل ذلك سلك سفلا بالناموس المضطرّ الذى جعل فيه المبدِع الأوّل وأفاض نورَه وقوّته على الاشياء التى تحته الى ان بلغ النفسَ فلمّا بلغها وقف

ولم يتعدّها لانّ النفس هى اخِرُ العالم العقلى كما قلنا مرارا،

فلمّا هبط العقل الى ان صار الى النفس وأثّر فيها ما اثّر خلّى بينها وبين سائر الافاعيل ورجع ايضا وصعد عُلُوّا الى ان بلغ العلّة الاولى ووقف هناك ولم يهبط سُفْلا لانّه علم بالتجربة انّ المكث هناك والتعلُّق به اى بالعلّة الاولى افضل واكثر افادةً من النور والقوّة وسائر الفضائل، كذلك النفس لمّا كانت ممتلئةً نورا وقوّةً وسائر الفضائل لم تقدر على الوقوف فى ذاتها لعلّة أنّ تلك الفضائل فيها تشوبقها الى [٧٩] الفعل فسلكت سفلا ولم تسلك علوّا لان العقل لم يكن يحتاج الى شىء من فضائلها لانّه هو علّةُ فضائلها، فلمّا لم تَقْو على السلوك عُلُوًّا سلكت سفلا فأفاضت من نورها وسائر فضائلها على كلّ ما تحتها وملأت هذا العالم نورا وحسنا وبهاء، فلما اثّرت فى هذا العالم الحسّى ما اثّرت كرّت راجعةً الى عالمها العقلىّ وتمسّكت به ولزمته وعلمت علما لا شكّ فيه ان العالم العقلىّ اكرم واشرف من العالم الحسّىّ وادامت النظرَ اليه ولم تَشْتَق الرجوعَ الى هذا العالم البتّة،

ونقول انّ النفس اذا صارت فى هذه الاشياء الحسّيّة الدنيّة وصلت الى الاشياء الضعيفة القوّة القليلة النور وذلك انها لمّا فعلت فى هذا العالم واثّرت فيه الآثار العجيبة لم تَرَ من الواجب ان تحلّها فتدثرّ سريعا لانها رسومٌ والرسم اذا لم يمدّه الراسم بالكون اضمحلّ وفسد وانمحا فلا

يتبيّن جماله فيبطل ولا تتبيّن حكمة الراسم وقوّته، فلمّا كان هذا هكذا وكانت النفس هي التي اثرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم احتالت ان يكون هذه الآثار باقية وذلك انّها لمّا رجعت الى عالمها وصارت فيه ابصرت ذلك البهاء والنور والقوّة فاخذت من ذلك النور وتلك القوّة والقته الى هذا العالم فامدّته بالنور والحيوة والقوّة فهذه حال النفس وعلى هذا تدبّر حال هذا العالم وتلزمه،

ونريد ان نبيّن رأينا في ذلك ونبيّنه ونخبره فنقول انّ النفس لا تهبط بأسرها الى هذا العالم السفليّ الحسّيّ لا النفس الكلّيّة ولا انفسنا لكنّه يبقى منها شيء في العالم العقليّ لا يفارقه لانه لا يمكن ان يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامّة الا بفساده والخروج من ذاته فالنفس وان كانت هبطت الى هذا العالم فانّها متعلّقة [٧٧] بعالمها لانه قد يمكن ان تكون هناك ولا تخلو من هذا العالم،

فان قال قائل فلمَ لا نحسّ بذلك العالم كما نحسّ بهذا العالم قلنا لانّ العالم الحسّيّ غالب علينا وقد امتلأت انفسنا من شهواته المذمومة واسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللفظ فلا نحسّ بذلك العالم العقليّ ولا نعلم ما يؤدّى الينا النفس منه، وانما نقوى على ان نحسّ بالعالم العقليّ وبما تؤدّى الينا النفس منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنيّة ولم نشتغلّ بشيء من احواله فنحن نقوى على ان نحسّ به وبالشيء الهابط علينا منه بتوسّط النفس ولا نقدر ان

نحسّ بالشیء الکائن فی بعض اجزاء النفس قبل ان یاتی ذلک علی النفس کلّها کالشهوة فانّنا لا نقوی علی ان نحسّ بها ما دامت ثابتةً فی قوّة النفس الشهوانیّة فاذا هی سلکت الی القوّة الحسّیّة والی القوّة الفکریّة والذهنیّة حسسناها وامّا قبل ان تصیر فی هاتین القوّتین فانّها لا نحسّ بها ولو لبثت هناک زمانا طویلا٬

ونقول انّ لکلّ نفس شیا یتّصل بالجرم سفلا ویتّصل بالعقل علوّا والنفس الکلّیّة تدبّر الجرم الکلّیّ ببعض قوّتها بلا تعب ولا نصب لانها لا تدبّره بالفکرة کما تدبّر انفسُنا ابداننا بل انّما تدبّره تدبیرا عقلیّا کلّیا لا فکرةً ولا رویّةً وانما صارت تدبّره بلا رویّة لانّه جرمٌ کلّیٌّ لا اختلاف فیه وجزءه شبیهٌ بکلّه ولیست تدبّر مزاجات مختلفةً ولا الاعضاء غیر متشابهة فتحتاجَ الی تدبیر مختلف لکنّه جرم واحد متّصل متشابهُ الاعضاء وطبیعة واحدة لا اختلاف فیها٬ فامّا النفس الجزویّة التی فی هذه الابدان الجزویّة فانها شریفةٌ ایضا تدبّر الابدان تدبیرا شریفا [٧٨] غیر انّها لا تدبّرها الا بتعب ونصب لانّها انما تدبّرها بفکرة ورویة وانما صارت تری وتفکر لانّ الحسّ قد شغلها بالنظر الی الاشیاء الحسّیّة وأُدخل علیها الآلام والاحزان بما یورَد علیها من الاشیاء الخارجة من الطبیعة فهذه الاشیاء تُغفلها وتخیّلها وتمنعها من ان تلقّی بصرها الی ذاتها والی جزءها الباقی فی العالم العقلیّ وذلک انّ الامور الدنیّة قد غلبت علیها کالشهوة المذمومة واللذّة الدنیّة فرفضت امورها الدائمة لتنال برفضها لذّاتِ هذا العالم الحسّیّ وهی

لا تعلم انها قد تباعدت من اللذّة التى هى لذّة الحقّ اذ صارت الى اللذّة الداثرة التى لا بقاء لها ولا ثبات، فان قويت النفس على رفض الحسّ والاشياء الحسّيّة الداثرة ولم تتمسّك بها دبّرت هى هذا البدن بأهْون السعى بغير تعب ونصب وتشبّهت بالنفس الكلّيّة وكانت كهيئتها فى السيرة والتدبير ليس بينهما فرقٌ ولا خلافٌ،

، تمّ الميمر السابع بعون الله تعالى،

، الميمر الثامن من كتاب اثولوجيا،

، فى صفة النار هى مثل صفة الارض ايضا،

وذلك انّ النار انما هى كلمةٌ ما فى الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا هى من احتكاك الاجسام كما قد ظنّ قومٌ وانما تظهر النار فى احتكاك الاجسام الحسّيّة لانّ فى كلّ جسم نارا فاذا احتكّت الاجسام بعضها ببعض سخنت فاذا سخنت ظهرت النار فيها وليست النار منها وليست الهيولى ايضا نارا [٧٩] بالقوّة ولا هى تُحْدِث صورةَ النار لكنّ فى الهيولى كلمةً فعّالةً تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التى فيها هى النفس الكلّيّة التى تقوى انْ تصوّر فى الهيولى نارا وسائرَ الصور السمائيّة وهذه

النفس انما هى حيوة النار وكلمة فيها وكلتاهما شىء واحد اعنى الحيوة والكلمة ولذلك قال افلاطون انّ فى كلّ جرم من الاجرام المبسوطة نفسا وهى فاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحسّ فان كان هذا هكذا قلنا انّ الشىء الذى يفعل ههنا النار انما هى حيوة ما نارية وهى النار الخفيّة فالنار اذًا التى فوق هذا النار فى العالم الاعلى هى أحْرَى أن تكون نارا فإنْ كانت نارا حقّا فلا محالة انّها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هى صنم لتلك النار فقد بان وصحّ انّ النار التى فى العالم الاعلى هى حيوة وان تلك الحيوة هى القيّمة بالحيوة على هذا النار؛ وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانّهما هناك حيّان كما هما فى هذا العالم الّا انها فى ذلك العالم اكثر حيوة لانّ تلك الحيوة هى التى تفيض على هذين الذين ههنا الحيوة؛

والدليل على انّ الاسطقسات التى ههنا حيّة الاشياء التى تتولّد منها وذلك انّه قد يتولّد فى النار حيوان وفى الماء والهواء حيوان والحيوان الذى يتولّد فى الهواء اكثر قليلا وأبين واما الحيوان الذى يتولّد فى الماء بيّنة غير ان الحيوان الذى يتولّد فى النار خفيّة قليلة وانّ الحيوان الذى يتولّد فى النار لا يؤثّر فيها الاسطقسات فكذلك الحيوان الذى فى الهواء لا يؤثّر فيها الماء [٨٠] والارض؛ والدليل على ذلك الاشياء المكوّنة من الرطوبات التى فينا مثل اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به وذلك انّ اللحم انما هو دم جامد واللحم ذو حسّ والدم الذى كان منه اللحم

لا يحسّ كذلك كلّ سائر اسطقسات البدن لا يحسّ والبدن المركّب منها يحسّ وينفعل،

فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا الى ما كنّا فيه وقلنا انّ هذا العالم الحسّى كلّه انما هو مثال وصنم لذلك العالم وان كان هذا العالم حيّا فبالحرى ان يكون ذلك العالمُ الاوّل حيّا وان كان هذا العالم تامّا كاملا فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتمّ تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوّة والكمال والدوام، فان كان العالم الاعلى تامّا فى غاية التمام فلا محالة انّ الاشياء هناك كلّها التى ههنا الّا انّها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثمّ سماء ذاتُ حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذا السماء غيرَ انّها نورٌ واحد وليس بينهما افتراق كما نرى ههنا وذلك انّها ليست جسمانيّة وهناك ارض ليست ذاتَ سباخ لكنّها حيّةٌ عامرة وفيها الحيوانُ كلُّها والطبيعةُ الارضيّة التى ههنا وفيها نبات مغروسٌ فى الحيوة وفيها بحار وانهار جارية وما يجرى جَرَيانا حيوانيّا وفيها الحيوان المائيّة كلّها وهناك هواء وفيه حيوان هوائيّةٌ حيّة شبيهةٌ بذلك الهواء، والاشياء التى هناك كلُّها حيّةٌ وكيف لا تكون حيّةً وهى فى عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتّة وطبائع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات الّا انّ الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانّها عقليّةٌ ليست حيوانيّةٌ البتّة،

فمن انكر قولنا وقال من اين يكون فى العالم الاعلى حيوان وسماء وسائرُ

الاشياء التى ذكرنا [٨١] قلنا انّ العالم العقلىّ الاعلى هو الحىّ التامّ الذى فيه جميع الاشياء لانه أُبدع من المبدع الاوّل التامّ ففيه كلُّ نفس وكلُّ عقل وليس هناك فقرٌ ولا حاجة البتّة لان الاشياء التى هناك كلّها مملوّة غنى وحيوة كانها حيوةٌ تغلى وتفور وجرىُ حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة لا كانّها حرارة واحدة وريح واحدة فقط بل كلّها كيفيّة واحدة فيها كلُّ كيفيّة يوجد فيها كلُّ طعم ونقول انك تجد فى تلك الكيفيّة الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقُواها وسائر الاشياء الطيّبة الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع لان اللحون كلّها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحسّ هذه كلّها موجودة فى كيفيّة واحدة مبسوطة على ما وصفنا لانّ تلك الكيفيّة حيوانيّةٌ عقليّةٌ تَسَعُ جميعَ الكيفيّات التى وصفنا ولا تضيق عن شىء منها من غير ان تختلط بعضُها ببعض ويفسد بعضُها ببعض بل كلّها فيها محفوظةٌ كان كلّ واحد منها قائما على حدته٬

والاشياء التى هناك وان كانت مبسوطة فانك لا تجد شيأً منها الّا وهو مؤثّر بكثرة الصفات التى فيه من غير ان يعظم او يربو كما يعظم الاشياء الجسمانيّة وتربو٬ والعقل الذى هناك ليس بمبسوط كانّه شىءٌ لا شىء فيه ولا النفس التى هناك مبسوطة على هذه الصفة بل العقل والنفس وسائر الاشياء التى هناك مبسوطةٌ مُوَشّاةٌ بجميع الصفات

الملائمة لكلّ واحد وانما يكون شئ مُوَشّى بالصفات وهو مبسوطٌ اذا كان من الأوائل الاولى اى الحيوانيّة ولم يكن من الاوائل الثانية اى الحسّيّة المركّبة اعنى بذلك انّ فعلَ الاوّل الذى فى الاوائل الاخيرة واحد مبسوط اى ذو قوّة واحدة واما فعل الاوّل [٨٣] الذى فى الاولى فكثيرٌ اى ذو قوّة كثيرة، والعلّةُ فى ذلك انّ كلّ شىء يقرُب من العلّة الاولى كانت افاعيلُه ابين واكثر وكلّما يبعُد عنها كان اقلّ وأضعف وذلك انّ العقل يتحرّك دائما بحركات مستوية يُشْبِه بعضُها بعضا وعلى حالة واحدة وليس ينفرد العقل بواحدٍ من حركاته بل هو جميعُ حركاتِه وحركتُه الجزوّيّة ايضا ليست بواحدة لكنّها كثيرة ايضا الّا انّه كلّما قرب الحركة من الشىء الاخير قلّ حتّى يكون شيأ واحدا مبسوطا ذا قوّةٍ واحدة والحركات الكائنة بين اوّل حركة العقل وآخرِ حركاته كلُّ واحدٍ منها فى جميع الحركات التى تحتها،

فامّا الحركة الاخيرة فكأنّها خطٌّ ما اى جرمٌ صلبٌ متشابهُ الاجزاء لا اختلافَ فيها وحركة العقل الاخيرة ليس فيها فضيلة كثيرة وذلك انّه ليست فيها قوّة أُخْرى تهيّجُها الى ان تفعل حيوةً فليس بينها وبين الشىء الذى لا فعلَ له اختلافٌ وهذه الحركة اعنى حركة العقل الاخيرة ليست حيوةً تجمع اشياء كثيرة لكنّها حيوةٌ واقعةٌ على شىء واحد فلذلك صارت شخصيّةً واقعةً تحت الحسّ ولذلك صار الشى،

الشخصىّ ليس هو كله حيوة وينبغى اذا كان الشىء عقليّا ان يكون كلّه حيوة وأنْ لا يكون فيه شىء ليس بحىّ،

ونقول انّ حركات العقل هى جواهر وليس جوهرٌ من الجواهر التى بعد العقل الّا وهو من فعل العقل، وانما يفعل العقل الجواهر بحركاته لانه اوّل فعل الفاعل الاوّل الحقّ فلذلك صار له من القوّة ما ليس بغيره، والعقل يتحرّك فى الجواهر والجواهر تبعٌ للحركات وانما يتحرّك الحقّ فى مضمار الحقّ ولا يخرج من ذلك المضمار وهذا الموضع انما هو موضعٌ للعقل وحده ليس هذا الموضع بمبسوط كانّه بسيط ساذج لكنه مبسوط موشّا، والعقل دائمُ الحركة فيه [٨١ب] لا يسكن وانْ سكن لم يفعل البتّة فان لم يفعل لم يكن عقلا البتّة ولا يمكن انْ لا يفعل العقلُ فعلَه وانما هو حركة لحركته عقليّة وحركة سائر الجواهر هى متمّمة بجميعها، وكلّ جوهر وكلّ حيوة انما هو من حركات العقل فجوهر العقل حافظ لجميع الجواهر التى تحته وحيوة العقل حافظة لكلّ حيوة تحتها وكلّ سالك هناك عقلا كان او حيوة فانّه يسلك فى مسلك حيوانىّ ويمرّ على اشياء حيّة، وكما انّ السالك فى هذه الارض انما يسلك فى مسلك ارضىّ والاشياء التى يمرّ بها انما هى ارضيّة كلّها وانّ كان ذلك كثيرا مختلفا كذلك من سلك فى تلك الارض الحيوانيّة انما يسلك فى مسلك الحيوة والاشياء التى يمرّ بها هى حيوة ايضا والحىّ سالكٌ فى تلك الارض انما يسلك ضروبا من طُرُق الحيوة طرقا بعد طرق غيرَ انه وان سلك ضروبَ تلك الطرق فانما

يسلكها الى ان ياتى آخرَها من غير ان يفارق اوّلها خلافَ ما يكون ههنا من العالم السفلى فانّ السالك طريقًا ما اذا صار فى موضع آخر من هذا الطريق الارضىّ فارق اوّله وجميعَ اجزاء ذلك الطريق وانما يكون فى آخره فقطْ اعنى فى الموضع الذى هو فيه، وامّا السالك فى ارض الحيوة فانه يسلك الى اقصى تلك الارض من غير مفارقة منها لاوّلها ويكون فى اوّلها وآخرها وفيما بين ذلك فى حالة واحدة فانه وان لم يسلك فى تلك الارض مسلكا سواء وكان فى بعض تلك الارض اكثرَ سلوكا وفى بعض اقل وكان فى بعضها دون بعض لم يكن السالك فى تلك الارض عقلا كان او حيوةً عقلا بالفعل وحيوة بالفعل لكنّه يكون عقلا او حيوةً بالقوّة فيكون ناقصا واقعا تحت الكون والفساد فاما العقل او الحىُّ [٨٣] الذى بالفعل فهما فى كلّ معقول وكلّ حيوة بالسواء، فان كان هذا هكذا قلنا انّ الاشياء كلّها فى العقل والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميعَ الاشياء لانه فيه جميعُ صفات الاشياء وليس فيه صفة الّا وهى تفعل شيأً ممّا يليق بها وذلك انّه ليس فى العقل شىء الّا وهو مطابق لكون شىء آخرَ،

فان قال قائل انّ صفات العقل انما هى له لا لشىء آخر وليست تجاوزه البتّة قلنا ان صيّرتَ العقل على هذه الحال كنتَ قد قصرتَ به وصيّرته جوهرا دنيّا خسيسا ارضيّا اذ صار لا يجاوزُ ذاتَه وصارت صفاته كتمامه فقطْ ولا يكون شىء يفرق بين العقل وبين الحسّ وهذا قبيح محال ان

يكون هو والحسّ شيا واحدا، وقد نقدر ان نمثّل قولنا هذا بامثال عقليّة فنعلم كيف العقل وانّه لا يرضى ان يكون واحدا مفردا ولا يكون شيء آخرُ واحدا كوحدانيّته وان المثال نريد ان نمثّله به الصورةُ الكلّيّة النباتيّة او الحيوانيّةُ فانك ان وجدت هذه كلّها واحدا ولا واحدا علمت انّ كلّ واحدة منها وان كان واحدا فانّه موشّى باشياء كثيرة مختلفة،

وامّا الكلمة الفاعلة فى الهيولى للشيء فهى وان كانت واحدةً فانّها مختلفةُ الصفات اقول انّها تُصيِّر الشيء الواحد كثيرا مثل الوجه فانّه وان كان جثّةً واحدةً فانّ الكلمة التى فيه تُصيِّر بعض الوجه عينا وبعضَه أنْفا وبعضه فا والانف ايضا وان كان واحدا فانّه ليس بواحد محض لكنّه مركّب من اشياء كثيرة من عروق وعصب وغضروف والعروق ايضا وان كانت واحدا فانّها ايضا مركّبةٌ من عناصر البدن الاربعة كالدم وما يُشبهه والدم ايضا وان كان واحدا فانّه ايضا مركّب من اشياء آخَر،
[٨٥] وهذا يكون على هذه الصفة الى ان يبلغ الاوائلَ الاولى الهيولى والصورةَ التى هى بسيطة وحدَها،

فكذلك يكون العقلُ واحدا ولا واحدا غير انّه يكون هذه الصفةُ فيه اعلى واشرف وافضل من الصفة الجسمانيّة التى ذكرنا آنفا وكذلك انّ العقلَ واحدٌ وهو كثيرٌ وليس هو كثيرا كالجثّة بل هو كثيرٌ بانّ فيه كلمةً تقوى على ان تفعل اشياء كثيرةً وهو ذو شكل واحد غير انّ

شكلة شكلٌ عقليٌّ والعقل انما يكون محدودا بشكله ومن ذلك الشكل ينبعث جميعُ الاشكال الباطنةُ والظاهرةُ ومن تلك الكلمة ينبعث القوى والفعل الذى تحت العقل وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم وذلك انّ قسمته يكون بخطّ مستوٍ الى خارجٍ واما قسمةُ العقل فانّها يكون الى داخلٍ دائما اى فى داخل الاشياء ،

اقول ان فى العقل جميعَ العقول والحيوان وذلك انّها تنقسم فيه والقسمة فى العقل ليس بانّ الاشياء هناك قائمةٌ فيه ولا انّ الاشياء ركّبت فيه لكنّه فاعلُ الاشياء غير انّه يفعلها شيأً بعد شىءٍ بترتيب وطقس ،

واَمّا الفاعل الاوّل فانه يفعل الاشياء كلّها التى فعلها بغير توسّط معا وفى دفعة واحدة ، ونقول انّه كما ان فى العقل جميعَ الاشياء التى تحته كذلك فى الحىّ الكلّىّ جميع طبائع الحيوان وفى كلّ واحد من الحيوان ايضا حيوانات كثيرة الّا انها اقلُّ واضعف من الحيوان الذى هو اعلى ولا يزال الحيوان نُقل من الحىّ الذى يليه الى ان يأتى الى الحيوان الصغير الضعيف القوّة فتقف هناك فيكون ذلك الحىُّ الذى وقعت فيه قوّةُ الحىّ الكلّىّ شخصا حيّا وهذه القسمةُ قسمةٌ ليست مختلفةً ، واقول انّ الحيوان وان كان بعضها فى بعضٍ كما كانت الافراد فى الصنف والصنف فى النوع والنوع فى الجنس فكلّها واحدٌ فانّها ليست بمختلفة فيها لكنّها [٨٦] فيها كالمحبّة التى قيلت انها هى كامل المحبّة التى ذكروا انّها فى العالم الحسّىّ فانّها واحدة فى الاوائل التى هى تؤلّف بين الاشياء الّا انها ربّما قهرتها الغلبةُ فيفترق

ما ألفت وجمعت واما المحبّة الحقّية وهى العقليّة فتولّف بجميع الاشياء كلّها العقليّة والحيوانيّة جمعا عقليّا وتصيرها واحدةً عقليّةً فلا تفرق ابدا لانها ليست هناك غلبةٌ تغلب تلك المحبّة لان ذلك العالم كلّها باسره محبّةٌ محضة ليس فيه اختلاف انّيته ولا تضادٌّ وانما الاختلاف والتضادُّ فى هذا العالم فلذلك ربّما قويت الغلبةُ على المحبّة فيفرق الاشياء التى جمعتها المحبّةُ فاما العالم الاعلى فانما هو محبّةٌ فقط وحيوةٌ ينبعث منها كلّ حيوة كما قلنا ذلك مرارا ائتلافٌ لا يُفرق كما بيّنّا آنفا،

،فى القوّة والفعل،

ونقول الفعلُ افضلُ من القوّة فى هذا العالم واما فى العالم الاعلى فالقوّة افضلُ من الفعل وذلك لانّ القوّة التى فى الجواهر العقليّة هى التى لا تحتاج الى الفعل من شىء الى شىء آخرَ غيرها لانّها تامّة كاملة به تدرك الاشياء الروحانيّة كادراك البصر الاشياء الحسّيّة والقوّة هناك كالبصر ههنا فامّا فى العالم الحسّى فانّها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل والى ان تدرك الاشياء المحسوسة وتعلم ان تلك قشور الجواهر التى لبستها فى هذا العالم وذلك انها لم تقدر على ان تقبل الى جواهر الاشياء وقواها الا ان تجوز القشور فاحتاجت فى ذلك الى الفعل فامّا اذا كانت الجواهرُ مجرّدةً والقوى مكشوفةً فقد اكتفت القوّة حينئذ بنفسها ولم تحتج فى

ادراك الجواهر الى الفعل، وان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا انّ النفس اذا كانت فى المكان العقلىّ فانما ترى ذاتها والاشياء التى هناك بقوّتها لانّ الاشياء التى هناك بسيطة والبسيط لا يدركه [٨٧] الا بسيطٌ مثله واذا كانت فى هذا المكان الحسّىّ لم تنل ما هناك الّا بتعب شديد لكثرة القشور التى لبستها والتعب فعلٌ والفعلُ مركّب والمركّب لا يدرك الاشياء البسيطة كُنْهَ ادراكها، فالنفس اذا صارت فى هذا العالم الحسّىّ لم تنَلْ ما فى العالم العقلىّ الّا بفعل تستفيده ههنا لا بقوّتها فلذلك لا تدرك الاشياء التى كانت تراها فى العالم العقلىّ لانّ الفعل يستغرق القوّة فى العالم الحسّىّ ويمنعها من ادراك ما كانت تدركه،

فان قال قائلٌ انّ المدرك اذا ادرك الشىء بالقوّة وادركه بالفعل كان ذلك اثبتَ واقوى لانّ الفعلَ انما هو تمامٌ قلنا أَجَلْ اذا كان المدركُ يدرك الشىء بقبول اثره فان القوّةَ تكون حسّا كانّها تقبل رسم أثر الشىء والفعل اثرّ ذلك الاثر فيكون الفعلُ حينئذ متمّمَ القوة فامّا اذا كان المدرك به يدرك الشىء من غير ان يقبل اثره فالقوّة حينئذ تكفى بنفسها فى ادراك الشىء فاذا كانت مكتفية بنفسها ثم أتاها آتٍ دخل عليها فاضرّ بها ذلك الاثر وافسدها لا سيّما اذا كان خلافها ولم يكن من حيّزها،

فان قال قائل اذا كان هذا هكذا فقد فسدت قوّةُ النفس التى بها كانت تدرك الاشياء العقليّة ادراكا صحيحا اذا صارت لا تدركها الّا بالفعل لان الفعل مفسدٌ للقوّة قلنا لم تفسد القوّةُ لكنّها تنحىّ عن النفس عند

دخول الفعل عليها فقط، والدليل على ذلك انّ النفس اذا تركت استعمال الفعل فى الاشياء العقليّة ولم تحتج الى التفكّر فى ادراك ذلك العالم رجعت تلك القوّة اليها بل نهضت لانّها لم تفارق النفس وترى النفس الاشياء التى كانت تراها قبل ان تصير فى هذا العالم [٨٨] من غير ان تحتاج الى الروية والتفكّر فاذا لم تحتج الى الرويّة لم تحتج الى الفعل لانّ الفعل ضرب من ضروب الروية وذلك ان الفعل اما يكون فى الشيء المرئىّ وامّا ان يكون فى الشيء الطبيعىّ فامّا القوّة الثابتة فانما تكون فى الجواهر التى تقع فى الاشياء وقوعا صحيحا بغير روية ولا فكر وذلك انها تعاين الاشيا عيانا،

فان قال قائل فالنفس اذا كانت فى هذا العالم فكيف تعلم الاشياء التى فى العالم العقلىّ وكيف تدركها اما بالقوّة التى كانت تعملها بتلك وهى فى ذلك العالم ام تفعل بغير تلك القوّة وان كانت تعملها بتلك القوّة لم يكن بدّ فى ذلك ان تدرك الاشياء العقليّة ههنا كما كانت تدركها هناك وهذا محال لانّها هناك مجرّدة محضة وهى ههنا مشوبة بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء ههنا بفعل ما والفعل غير القوّة فلا محالة انها تدرك الاشياء العقليّة بغير قوّتها الدرّاكة وهذا محال لانّ كلّ درّاك لا يدرك شيئاً من الاشياء الّا بقوّتها الغريزيّة التى لا تفارق الشيء الا بفساده، قلنا انّ النفس تعلم الاشياء العالية العقليّة ههنا بالقوّة التى كانت تعملها بها وهى هناك غيرَ انّها لمّا صارت فى البدن احتاجت الى شيء اخر تنال به الاشياء التى كانت تنالها مجرّدةً فاظهرت

القوّة الفعل وصيّرته عمّالا لان النفس كانت تكتفي بقوّتها فى العالم الاعلى ولم تكن تحتاج الى الفعل فلمّا صارت هٰهنا احتاجت الى الفعل ولم تكتف بقوّتها والقوّة فى الجواهر العقليّة العالية وهى التى تظهر الفعل وتتمّمه وامّا فى الجواهر الجرميّة فان الفعل هو الذى يتمّم القوّة ويأتى [٨٩] بها الى الغاية٬

فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا انّ الشىء الذى به ترى النفس الاشياء العالية العقليّة وهى هناك تراها وهى هٰهنا وهو قوّتها وفعلها انما هو نهوض تلك القوّة وذلك انها اشتاقت الى النظر الى ذلك العالم ونهضت بقوّتها واستعملتها غير الاستعمال التى كانت تستعملها وهى هناك لانها كانت تدرك الاشياء هناك بأهون السعى ولا تدركها هٰهنا الا بتعب ومشقّة وانّما ينهض تلك القوّة فى خواصّ الناس ومن كان فى اهل السعادة وبهذه القوّة ترى النفس الاشياء الشريفة العالية التى كانت هناك او هٰهنا فاذا نهضت قوّة النفس ورأت ذلك العالم نطقت عليه ووضعته بتأمّل لا بافكار ولا بقول فبأىّ شىء تحتاج الى أن تاخذ اوائله من شىء آخر لانّ الاشياء التى فى ذلك العالم هى الاوائل وليس من وراءها اوائل أخرى٬ فمن اجل ذلك صار القول عليها واحدا كانت فى العالم الاعلى ام فى العالم الاسفل فصارت النفس ترى ما هٰهنا بالقوّة التى كانت تراها وهى هناك غير انّها تحتاج الى ان ينهض قوّتها ولا حاجة بها الى ذلك اذا كانت هناك٬ وانما اعنى بالنهوض انّ النفس اذا ارادت علم العالم العقلى رفعت قوّتها من هذا العالم السفلى وذلك بمنزلة

رجل صعد الجبل والقى بصره علوّا وسفلا فرأى من الاشياء ما لا يمكن غيره ان يراه ممن لم يصعد ذلك الموضع كذلك النفس اذا رفعت قوّتها الى العالم الاعلى رأت اشياء لا يراه احدٌ ممن لم يفعل كما فعلت وقوّتها هى بصرها الذى تبصر به ما هناك فى اىّ المكانيّين كانت غير انّها اذا كانت فى العالم العقلىّ لم تحتج ان ترفع بصرها الى فوق [٩٠] وهذا الارتفاع هو فعلها الذى تنال به ما هناك اذا كانت فى هذا العالم واذا ارتفعت قوّة النفس من هذا العالم السفلىّ فانّها ترفع اوّلا الى السماء ثمّ من السماء الى فوق السماء٬

فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا انّ الذكر انما يبدء من السماء لانّ النفس اذا صارت كالاشياء السمائيّة ذكرتها وعلمت انها هى التى تعرف قبل ان تصير فى العالم السفلىّ فليس الآن يجب ان يكون النفس اذا صارت فى السماء ووقفت هناك تذكر حال الاشياء التى رأت وفعلت فى هذا العالم السفلىّ وان تذكر الاشياء السمائيّة لانّها ثابتةٌ قائمةٌ بتلك الاجرام والاشكال الاولى لم تتغيّر ولم تستحيل عن جوهرها واشكالها٬

فان قال قائلٌ فلو انّ الاشكال السمائيّة تغيّرت ولم تبق على حالها الاولى اترى النفس اذا رأتها اثبتت معرفتها ام لا قلنا نعم تعرفها من قبل هيآتها وخاصّة افاعيلها وليس ذلك بمحال ان تبطل آثار الشىء وتبقى هيآته فان كانت السماء ذات نطق كما قال بعض الاوّلين فبالحرى ان يكون النفس تعرفها وان تغيّرت حالها٬

فان قال قائلٌ فاذا انحدرت النفس من العالم العقلىّ وصارت فى الاجرام السمائيّة فكيف تقدر ان تتوهّم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكرٍ قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا صارت فى السماء من العالم العقلىّ وهى وان كانت ذاتَ ذكر لكنّها قلّما تحتاج الى الذكر ما دامت فى السماء لانه لم يصِرْ بعدُ فى ابدان كثيرة مختلفة ولا مرّت عليها الاكوان التى لا تكون الا بزمانٍ كثيرة فتنسى ما فى العالم العقلىّ النسيانَ كلّه ولذلك تكتفى بالحركة اليسيرة حتى تذكر ما فى العالم العقلىّ؛

فان قال قائلٌ ان كانت قلّةُ الزمان والاكوان يستغنى بها النفس عن كثرة الذكر فلا محالة انّ كثرةَ الاكوان وطول الزمان يُنْسى الذكر وذلك انه اذا اعتنقت [اا] الاكوانُ النفسَ دائما نسيت ما كانت فيه من قبل ان تدخل فى الكون ولا تذكرها لبُعدها من الحال الاولى التى كانت فيها ولحُلولها فى الحركة الدائمة سفلا فيكون النفس هى لا تذكر البتّة شيأً واذا لم تذكر لم تقدر على ان تتوهّم عالمها العقلىّ واذا لم تتوهّمه لم تحرص على ان تميّز فتكون كالنفس البهيميّة وهذا قبيح جدّا؛

قلنا انّ النفس وان كانت انحدرت من العلوّ الى السفل فليس باضطرارٍ ان تنحدر النفس الى كلّ عمق او تتحرّك سفلا دائما بل تتحرّك الى مكانٍ ما ثمّ تقف هناك واذا سلكت فى الكون فليس من الواجب ان تسلك فى كلّ كون الى ان تبلغ آخر الاكوان بل تنتهى الى بعض الاكوان وتقف هناك فلا تبرح تحرص على الخروج منه علوّا حتى تصير فوق كلّ كون

كانت فيه في الحالة الاولى، ونقول بقول مختصر انّ النفس المنتقلة من مكان الى مكان المستحيلة من كون الى كون هي ذات ذكر لانّ الذكر انما هو للاشياء الماضية التي قد فرغت من كونها فلذلك صار للقائل ههنا مساغ ان يقول انّ النفس ذاتُ ذكر فاما الانفس الثابتة في مكان واحد فلا يغيب عنها شيء مما في ذلك المكان،

ونريد ان نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرهما من سائر الكواكب هل هي ذاتُ ذكر، فنفحص اوّلا عن نفس الكلّ هل تذكر شيأً ثم نجرى على الفحص عن نفس المشترى هل تذكر شيا غير انّا اذا فحصنا عن ذلك لم نجد بدّا من الفحص عن اذهان انفس الكواكب وفكرها ما هي وكيف هي، وذلك بعد ان نكون قد وجدنا ذاتها ذاتَ اذهان فنبدأُ فنقول ان كانت الكواكب لا تحتاج الى شيء مما نحتاج اليه في هذا العالم السفلىّ الارضىّ فانها لا تطلبه ايضا [٩٢] فان كانت لا تحتاج الى شيء ولا تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم تكن تعلمه اوّلا فما حاجتها الى الفكر والمقاييس والاذهان الا ان تكون من اجل علم يستفاد بها، وقد قلنا انّه لا حاجة بها الى علم تستفيده مما تحتها ولا تحتاج في تدبيرها الى الامور الارضيّة والناس ولا الى حيل ولا فكر لانها انما تدبّر العالم الارضىّ بنوع اخرَ لا بحيلة ولا ذكر ولا روية بل بالقوّة التي جعل فيها المبدع المدبّر الاوّل عن شأنه،

فان قال قائل انّ الكواكب ترى العالم فوقها وتحسّ الاله فلا بدّ من أن

تذكر ما قد رأت واحسّت فتكون ذوات ذكر قلنا انّها ترى العالم العقلىّ وتحسّ البارى دائما فما دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج الى ذكر لانه بين يديها تراه عيانا ولا يغيب عنها٬

فان قال قائل فان كفّت النفس عن النظر الى ذلك العالم أفليس تحتاج الى ان تذكر فتكون ذاتَ ذكر ايضا قلنا اذا كان الشىء على نوع من الانواع او حالة من الحالات ثم كفّ عن ذلك النوع وبطل عن الحال الاولى كان قابلا اثرًا ما والكواكب لا تقبل الآثار فلمّا كانت لا تقبل الآثار فانها لا تكفّ عن النظر الى ذلك العالم٬

فان قال قائلٌ أفتذكر انفس الكواكب انها رات بالامس الارض كلّها او منذ شهر او منذ سنة فانها كانت بالامس حيّة او منذ شهر او منذ سنة فانها لا بدّ من ان تذكر او لا تذكره فان كانت لا تذكر فلا محالة انها ليست ذاتَ ذكر قلنا انّا نعلم انها تدور على الارض وانها حيّة دائمة والشىء الدائم هو ابدا على حالة واحدة لا ينتقل فاما امس ومنذ شهر ومنذ سنة [٩٣] وما اشبه ذلك فانّه فى حيّز السلوك والحركة هى التى تجعل منذ امس ومنذ شهر ومنذ سنة وامّا الشىء بعينه فواحدٌ لا امس فيه ولا غيره بل هو ابدا٬ والحركة هى التى تقسم الايّام فتصيرها امس ومنذ شهر ومنذ سنة وانما هى بمنزلة رجل واحد عمد الى اثر القدم الواحد وقسمه على اجزاء كثيرة فكذلك حركة الفلك والكواكب فانما هى واحدة عند انفسها ونحن نقسمها فنصيرها كثيرةً ونجعلها عددَ الايام

وذلك ان الليل يتلو النهار فاذا كان كذلك جُزِّئت الايّامُ وكثر عددُها فامّا العلوُ فانّ اليوم فيه واحد وليست هناك ايّام لان ما هناك نهارٌ كلّه لا يتلوه ليلٌ لكن هناك ابعاد مختلفة لا يشبه بعضها بعضا وفلك البروج لا يشبه سائر الافلاك فلا بدّ لنفس الكواكب اذا صارت في بعض الابعاد وفي بعض البروج ان نقول انها جازت ذلك البعدَ وخرجت من ذلك البرج وصارت في هذا البرج،

فان قال قائل ان الكواكب ايضا قد كانت ترى الناس في العلوّ فكيف تقلُّبهم في العالم السفليّ وكيف ينتقلون من شيء الى شيء وكيف يستحيل الارض بعضه الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بدّ ان تذكر الناس الماضين والامور التي قد سلفت والقرون التي قد خَلَتْ فان كانت تذكر ذلك فلا محالةَ انها ذاتُ ذكرٍ قلنا ليس من الاضطرار ان يكون الانسان يذكر ما قد رأى ولا ان يستودعه الوهمَ مثلَ الاشياء الارضيّة الخصة التي انما عرفها وعقلها بأقوى السعْي لشدّة ظهورها للحسّ وبيانُها هذه الاشياء الواقعة تحت الحسّ [٩٤] وقوعا مرسلا فلا ينبغي ان يدع علم الحسّ الجزئيّ الا ان يكون في العلم الجزئيّ تدبيرُ الكلّ وعلم الجزء داخلٌ في علم الكلّ،

والدليل على ذلك اشياء كثيرةٌ اوّلُ ذلك انّه ليس من الواجب ان يكون ما يرى الانسان بعينه انه يحفظه كما قلنا آنفا وذلك انه اذا كان الشيء المنظور اليه واحدا لا اختلافَ فيه لم يحتج النفس الى حفظه وكذلك

اذا احسّ الحسُّ الشيء بلا مشبّهٍ من الحسّ فانما يقبل اثرَه وحده من غير ان يقبل النفسُ ذلك الاثرَ فتصيره داخلَ البدن اى فى الوهم فانها اذا لم تُصيِّره فى الوهم فلا حدَّ ولا معنى لقلّة حاجتها اليه اما لانها لم تستلذّه واما لقلّة منفعتها فاذا كان الشيء المنظور اليه على هذه الحال لم تجرِ به النفس اليها ولم تُصيِّره فى الوهم ولم تذكره لانها لم تحتج اليه وهو حاضرٌ بين يديها فكيف تحتاج اليه اذا مضى، فقد بان انّ الاشياء الارضيّة المحضة ليس من الاضطرار ان تجعلها النفسُ فى الوهم،

فان لجّ احد فقال انه لا بدّ للنفس من ان تُصيِّر الشىء الذى وقع تحت الحسّ فى الوهم ايضا قلنا انه وان صيّرته النفس فى الوهم فانما لم تصيّره هناك ليلزمه الوهم او يحفظه وذلك ان الحسّ وان كان قد ادرك الشىء فلم يحسّ الّا رسمه واثره، والدليل على ذلك ما نحن قائلون انا اذا مضيْنا فى الهواء قدَما ولم نعلم اىُّ جزء من اجزائه انفرج لنا اوّلا واىُّ جزء انفرج لنا ثانيا امّا لان لا نعهد معرفةَ ذلك واما لان لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوهّمه لانا لا نحتاج اليه ولا ننتفع بعلمه فاذا لم نتوهّم ولم نحفظه لم نذكره، ولو انّا قوينا على المضى فى الهواء دون الارض لما عرفنا الفراسخ ولا فى اىّ فرسخ نحن ولا كم فرسخ سرنا، وايضا لو كنّا انّما احتجنا الى الحركة لم نحتج الى الاوقات الّا الى الحركة واذا [٩٥] عملنا اعمالنا ولم نضفها الى الزمان فنقول عملنا هذا الشىء فى شهر او

سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا دون زمان ولكانت النفس تكتفى بمعرفة الشىء المعمول انه معمول فقط،

واما اذا كان الفاعل يفعل شيئا واحدا دائما لم يحتج الى حفظ ذلك الشىء ولا ان يذكره اذ كان واحدا لا يتبدّل فان كان هذا هكذا وكانت الكواكب انما تتحرّك لتفعل افعالها لا لتسلك ابعاد البروج ولم يكن غرضها فلا فعلها ان ترى الاشياء التى تمرّ بها ولا كم مرّة بها وكم مرّها فى تلك الابعاد لغرض لا يُتعمّد فلا محالة اذن انّ حركتها لامر آخر يريده عظيم شريف فلذلك صارت تلك الابعاد سلوكا دائما،

ونقول ان البارى الاوّل لما كان هو الفاضل التامّ الفضيلة وفضيلته اتمّ واكمل من جميع ذوى الفضائل اذ كان هو سبب فضيلة كلّ ذى فضيلة الذين هم دونه وكان هو علّتهم وهم معلولون كان الواجب ان يكون هو الذى يفيض اوّلا الحياة والفضيلة على الاشياء كلّها التى هى دونه وهى معلولة فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها فما كان منها اكثر قبولا أحرى ان يقرب منه ويكون القابل الاوّل لشرف جوهره وحسن بهائه وثباته، ولذلك يتوسّط بين البارى وسائر المعلولات ان يُجعل هذا الشىء الشريف الفاضل الجوهر اوّل ما يقبل ما يفيض عليه من الحيوة والفضائل ويكون هو الذى يُفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من البارى تعالى ويكون قبوله الحيوة والفضائل المفاضة عليه من البارى دائما وافراغه وفيضه على ما دونه دائما الّا انه اذا كان هو القابل الاوّل وفى درجته

العليا القريبة من البارى تعالى كان الواجب ان يكون هو اتمّ وافضل من جميع ما تحته لقربه من [٩٩] البارى وشرفِ جوهرِه وحسنِ قبولِه الفضيلةَ والحيوة، ولذلك صار بحيثُ كان المثال الاوّل الذى فيه تظهر فضائل البارى سبحانه واليه يُفيض الفضائل الكريمة ولذلك يجب ان يفيض منه اعنى من العقل على النفس فانّها مثالٌ من العقل كما ان المنطق الظاهر انما هو منطق العقل وفعلُها كلُّها انما هو بمعرفة العقل والحيوة التى تفيضها على الاشياء وانما هى من العقل باسرِّها، والعقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة،

اما العقل الكلّى فكالنار والنفسُ كالحرارة المنبثّة من النار على شىء اخر غير انه ان كان العقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة فانّ الحرارةَ انما تسيل من النار سيلانا ويسلك سلوكا الى ان تاتى الى الشىء القابل لها فتكون فيه واما العقل فانه ينبثّ فى النفس من غير ان يسيل منه قوةٌ من قواها، ونقول ان النفسَ عقليّةٌ اذا صارت فى العقل غير انها وان كانت عقليّةً فانّ عقلَها لن يكون الا بالفكر والروية لانه عقلٌ مستفادٌ فمن اجل ذلك صارت تفكر وتروّى ان عقلها ناقص والعقل هو متمّمٌ لها كالاب والابن فان الاب هو المربّى لابنه والمتمّم له فالعقل هو الذى يتمّم النفس لانه هو الذى ولدها،

ونقول ان شخص النفس انما هو فى العقل والنطقُ الكائن بالعقل انما هو للعقل لا للشىء الواقع تحت البصر وذلك ان النفس اذا رجعت الى

ذاتها ونظرت الى العقل كان كلُّ فعلها منسوبا الى العقل ولا ينبغى ان نضيف فعلا من الافاعيل الى النفس العقليّة الا افاعيل التى تفعل النفس فعلا عقليّا وهى افاعيلُها الذاتيّة الممدوحة الشريفة واما الافاعيل الدنيّة [٩v] المذمومة فلا ينبغى ان تنسب الى النفس العقليّة بل تنسب الى النفس البهيمية لانها آثارٌ واقعة على هذه النفس لا على النفس العقليّة ٠

ثم نقول ان النفس شريفة بالعقل والعقل يزيدها شرفا لانه ابوها وغير مفارقٍ لها ولانه لا وسط بينهما بل النفس تتلو العقل وهى قابلةٌ لصورته لانه بمنزلة الهيولى ٠ ونقول ان هيولى العقل شريفة جدّا لانها بسيطة عقليّة غيرَ ان العقل اشدُّ منها انبساطا وهو محيط بها ٠ ونقول ان هيولى النفس شريفةٌ جدّا لانّها بسيطة عقليّة نفسانيّة غيرَ ان النفس اشدُّ انبساطا منها وهى محيطةٌ بها ومؤثّرةٌ فيها الآثارَ العجيبة بمعونة العقل فلذلك صارت اشرفَ واكرمَ من الهيولى لانها تحيط بها وتصوّر فيها الصُوَرَ العجيبة ٠

والدليلُ على ذلك العالم الحسّىُّ فانّ من رآه لم يلبث ان يكثر منه تعجّبه ولا سيّما اذا رأى عظمَه وحسنه وشرفه وحركته المتّصلة الدائمة السائرة التى فيها الظاهرةُ منها والخفيّةُ والارواحَ الساكنة فى هذا من الحيوان والهوامّ والنبات وسائرِ الاشياء كلّها فاذا رأى هذه الاشياء الحسّيّة التى فى هذا العالم السفلىّ الحسّىّ فترقّى بعقله الى العالم الاعلى الحقّ الذى انما هذا العالمُ مثالٌ له فيلقى بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلّها التى رآها فى هذا العالم غيرَ انه يراها عقليّةً دائمةً متّصلةً بفضائل وحيوة

نقيّة ليس يشوبُها شئ من الادناس ويرى هناك العقل الشريف فيما
عليها ومدبّرا لها بحكمة لا توصفُ وبالقوّة التى جعل فيه مبدعُ العالَمين
جميعا ويرى هناك الاشياء متلئّة نورا وعقلا وحكمة وليس هناك [٩٨]
هزوء ولا لعب لانّ الجدّ المحض هناك انما هو من اجل النور الفائض
عليها ولانّ كلّ واحد منهم يحرص على الترقّى الى درجة صاحبه وان يدنو
من النور الاوّل الفائض على ذلك العالم محيط بالاشياء كلّها الدائمة التى
لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس كلّها وذلك العالم ساكنٌ دائمُ
السكون لانه فى غاية الاتقان والحسن فلا يحتاج الى الحركة بان ينتقل
من حال الى حال ولو اراد الحركةَ والانتقال لم يقدر على ذلك لانّ الاشياء
كلّها فيه وليس شئ منها خارجا عنه فينتقلَ اليه، وذلك العالم ايضا لا
يطلب التمام والزيادة لانه تامٌّ فى غاية التمام والكمال،

وانما صار العالم الاعلى تامّا كاملا لانه لا شئ فيه لا يحيط به علما
فاذا عقل شيا فانما يعقله من غير ان يطلبه او يروّى فيه لكنه يعقله
بانه فيه ومن اجل ان شرفَه ليس بمستفاد ولا عَرَض لانه دائمُ الشرف،
وكذلك سائر فضائله دائمةٌ تجرى مع الدهر لا مع الزمانّ والزمان انما
متشبّهٌ بالدهر والديمومة فاذا اردت ان تعرف ذلك العالم الشريف
والاشياء التى فيها الشريفة والكريمة الدائمة فكَلّ بصرَك وحُدّه عن النظر
اليها وألْقِ بصرَك على النفس وأَجْرِ معها ولا تَقِفْ فتعرفَ فضائلها فاذا
جريت معها فخلّف بعضَ ما فيها واقبل على بعض فان فى النفس اشياء

شتّى منها العقل والحسّ فالزم العقلَ لان الحسّ انما يعرف الافرادَ من الاشياء مثلَ سُقْراطيسَ وبُقْراطيس فالحسُّ لا يقوى الّا على نيل الاشياء الجزويّة فقط فامّا العقل فانه يُعْرِفك الانسانَ المرسلَ ما هو والفرس المرسل ما هو وانما يعرفك ذلك بأنّه ينال الاشياء الكلّيّة بقياسٍ بتوسّط المقدّمات فاما هناك فى العالم الاعلى فانّه يُريك الكلّيّاتِ عِيانا [٩٩] لانها جواهرُ ثابتةٌ قائمةٌ دائمةٌ كلُّها قائمةٌ ثابتة فى شىءٍ واحد منها وانما هى قائمةٌ فقطْ والقيام هناك دائمٌ بلا زمانٍ ماضٍ ولا آتٍ وذلك انّ الآتِىَ هُناك حاضرٌ والماضى موجودٌ لان الاشياء التى هناك دائمةٌ على حالٍ واحدة لا تتغيّر ولا تستحيل وانما هى الحالُ التى يجبُ ان تكون عليها فلا تزال، وكلُّ واحدٍ من الاشياء التى فى ذلك العالم هو عقلٌ وأنّيّةٌ والكلُّ منها عقلٌ وأنّيّةٌ ايضا والعقل والانّيّة هناك لا يفترقان وذلك ان العقل انما هو عقلٌ لانه يعقل الانّيّةَ والانّيّةُ انما هى أنّيّةٌ لانها تُعْقل من العقل والعلّةُ التى من اجلها يعقل العقلُ ويعقلُ الانّيّةُ انّيّةٌ أُخْرى غيرُهما وهى العلّة المبدعة للعقل والعقل والانّيّةُ أُبدِعا معا من اجل ذلك لا يفارق احدُهما الاخرَ غيرَ انه وان كان العقلُ والانّيّةُ اثنَيْن فانهما عقلٌ وأنّيّةٌ معا وعاقلٌ ومعقولٌ معا لانه لا يمكن ان يكون العقلُ عاقلا ان لم يكن الغيريّةُ موجودةً اى ان لم يكن الشىء الذى هو موجودٌ منه،

فان كان هذا هكذا عُدْنا فقلنا ان الاوائلَ انما هى العقل والانّيّة والغيريّةُ والهويّة وينبغى ان يضاف اليها الحركة والسكون امّا الحركة

فان العقل انما يعقل بحركة واما السكون فلأن العقل وان كان يعقل بحركة فانه لا يتغيّر ولا يستحيل من حالٍ الى حالٍ واما الغيريّة فمن اجل العاقل والمعقول فانه ان رفع رافع الغيريّة من العقل صار واحدا محضا فيلزم الصمتُ ولا يعقل شيا وينبغى ان تكون الاشياء المعقولة مضافة الى الاشياء العاقلة واما الهويّة فمن اجل ان العقل عَقَلَ المعقول من غيرِ أنْ يخرج عن حاله ولا يتغيّر بل عقل المعقولَ [١٠٠] وهو هو بعينه فى سائر حالاته، وايضا فانّ الشىء الذى يضمّ الجواهر العقليّة هو الهويّة والفرقان الذى يفرق تلك الجواهر هو الغيريّة والعقل الذى هو السيّد يوجد فى النفس كثيرا اذ النفس متّصلة به الّا ان تتعدّى حدودَها وتريد مفارقتها فاذا فارقته كان ذلك هو موتُها وفسادُها فاذا اتّصلت به حتى يصيرا كانّهما شىء واحدٌ حُيِّيَتْ بحيوةٍ دائمة وسُرّت سرورا لا نفادَ له،

فان سأل سائلٌ وقال ومَنْ صيّر العقل على هذه الحال ومن شرّفه هذا التشريفَ قلنا الذى ابدعه وهو الواحد الحقّ المحض المبسوط المحيط بجميع الاشياء البسيطة والمركّبة الذى هو قبل كلّ كثيرٍ وهو علّةُ أنّيّة الشىء وكثرته وهو فاعلُ العدد وليس العددُ اوّلَ الاشياء كما ظنّ اناسٌ لانّ الواحد قبل الاثنين والاثنان بعد الواحد وانما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودَيْن وكان الواحدُ غيرَ محدودٍ لان الاثنين من الواحد ونقول ان الاثنين محدودٌ عند الواحد وهما فى انفسهما غير محدودَيْن، فاذا قبل الحدُّ صار عددا غيرَ انه محدودٌ كالجواهر اعنى انه

جوهرىّ فان كان هذا هكذا كانت النفسُ عددا ايضا لان الاشياء الاولى العالية ليست بجُثث ولا عظم لها بل هى روحانيّة وليست من حيّز الجثث والاقدار وان كانت الجثثُ والاشياء ذواتُ الاقدار الغليظة اخيرا الى ان يظنّ الحسُّ انها الأنّيات وليست بأنّيات،

والدليل على انّ الاشياء العالية الشريفة ليست بجثث ولا ذوات اقدار الاشياء الجثثيّة مثلُ البذور والنبات [١٠١] فانّ الشىء الشريف الكريم الذى فى البذور والنبات ليست فى الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر لكنّه الشىء الخفىّ الذى لا يقع تحت البصر وهو الكلمةُ العقليّةُ العددُ الجوهرىّ الذى فيه،

ونقول ان العدد والاثنين الذى فى ذلك العالم الاعلى انما هو العقل والكلماتُ الفواعلُ المحضة غير ان الاثنين ليس يعدّان اذا نُسبا الى ذاتهما وامّا العدد الكائن منهما ومن الواحد فانما هو صورةُ كلّ واحد من تلك الاشياء كانّ الاشياء كلّها تصوّرت فيه اعنى فى العقل لانّ العقلَ هما اثنان والعقل يتصوّر من الواحد بنوعٍ غيرِ النوع الذى يتصوّر به من ذاته وانما يشبه الصور التى يصوّرها العقل من ذاته البصرَ الكائن بالفعل وذلك ان الواحد صوّر من الانّيّة الاولى المبتدعة فتحرّك العقلُ ليعقل المعقول بالفعل فالعقل انما هو كالبصر الذى يبصر بالفعل وكلاهما شىء واحدٌ،

فنريد ان نفحص عن العقل وكيف هو وكيف ابتدع وكيف ابدعه

المبدع وصيّره مبصرا دائما هذه الاشياء واشباهها ممّا تضطرّ النفسُ ان تعلمها ولا يفوتها منها شئ ونشتاق ايضا الى ان نعلم الشئ الذى قد اكثرت فيه الحكماء الاوّلون القول واضطربوا فيه وكيف صار الواحدُ المحض الذى لا كثرةَ فيه بنوعٍ من الانواع علّةَ ابداع الاشياء من غير ان يخرج من وحدانيّته ولا يتكثّر بل اشتدّت وحدانيّتُه عند ابداعه الكثرةَ لو اضفنا الاشياء كلّها الى شئٍ واحدٍ لا كثرةَ فيه ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه المسئلةَ ومثبتوها غير انا نبتدى فنتضرّع الى الله تعالى ونسئلُه العفوَ والتوفيق لايضاح[١٠١] ذلك ولا نسئله بالقول فقط ولا نرفع اليه ايدينا الداثرة فقط لكنّا نبتهلُ اليه بعقولنا ونبسط انفسنا ونمدّدها اليه ونتضرّع اليه ونطلبه طلبَ المجار ولا نملّ فانا اذا فعلنا ذلك انار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنّا الجهالة التى تعلّقت بنا فى هذه الابدان وقوّانا على ما سألْناه من المعونة على ذلك فبهذا النوع فقط نقوى على اطلاق هذه المسئلة وننتهى الى الواحد الخير الفاضل وحده مفيض الخيرات والفضائل على من طلبها حقّا٠

ونحن مبتدئُون وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابدع الواحد الحقُّ الاشياء الكثيرة فليلق بصرَه على الواحد الحقّ فقط ولا يختلفُ الى الاشياء كلّها خارجا منه ويرجع الى ذاته فليقف هناك فانه يرى بعقله الواحدَ الحقَّ ساكنا واقفا عاليا على الاشياء كلّها العقليّة منها والحسّيّة ويرى سائر الاشياء كانّها اصنامٌ منبثّةٌ ومائلةٌ اليه فبهذا النوع صارت الاشياء

تتحرّك اليه اعنى انّه يكون لكلّ متحرّك شىء ما يتحرّك اليه والّا لم يكن متحرّكا البتّة وانما يتحرّك المتحرّك شوقا الى الشىء الذى كان منه لانه انما يريد نيله والتشبّه به فمن اجل ذلك يلقى بصره عليه فيكون ذلك علّة حركة اضطرارا، وينبغى لك ان تنفى عن وهمك كلّ كون بزمان اذا كنت انما تريد ان تعلم كيف ابدعت الأنّيّاتُ الحقّيّة الدائمة الشريفة من المبدع الاوّل لانها انما كُوّنت منه بغير زمان وانما ابدعت ابداعا وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسّطٌ البتّة فكيف يكون كونُها بزمان وهى علّةُ الزمان والاكوان الزمانيّة ونظامها وشرفها [١٠٣] وعلّة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كنحو الظلّ من ذى الظلّ،

وما اكثرَ العجائبَ التى ترى سادةُ النجوم والانفس فى ذلك العالم الاعلى الذى كُوّنت منه ولذلك صار ذلك العالم محيطا بجميع الاشياء التى فى هذا العالم وهذه الصورُ فى ذلك العالم من اوّلها الى اخرها الّا انها هنالك بنوع اخر اعلى وارفع ولستُ اعنى به ان الصورَ الدنيّة الكائنة فى هذا العالم فى العفونة هى فى ذلك العالم الاعلى ايضا بل الصورة الطبيعيّة اعنى انه يمكن ان يكون ما ههنا هو هناك بنوع اكرم واشرف،

ونرجع الى ما كنّا فيه ونقول ان المشترى اذا رأى هذه الصورة العقليّة النقيّة الصافية نال من حسنها وضوءها على قدر قوّته وكلّ من كان ههنا كان ايضا عاشقا لذلك العالم واصحابه عشقَ المشترى ورأى حسن

ذلك العالم بما فيه من الصورة الحسنة البهيّة فاستفاد من ذلك الحسن
واستنار من ذلك النور لان ذلك العالم الشريف ينير كلّ من ينظر اليه
لانه يُفيض عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كانهم هو فى الحسن
والبهاء والنور، وكما ان الرجل الذى يرتقى موضعا عاليا سامخا ثم يطلع
على ارض حمراء نيّرة ويلقى بصره عليها ويطيل النظر اليها يمتلى من ذلك
اللون الاحمر الناصع الساطع فيتشبّه حينئذ بلون تلك الارض وبهائها
كذلك من القى بصرة على العالم الاعلى ونظر الى ذلك اللون الحسن النيّر
واطال نظره اليه افاده ذلك اللونَ والحسن فيتشبّه به وصار كانّه هو فى
الحسن والبهاء غير انّ اللون هناك انما هو حُسْنُ الصورة ونورُها بل
الصورةُ هى ما هى حَسَنةٌ باطنُها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن ليس هو
غيرَ الصورة [١٠٤] لا بمحمول عليها لكنّه لمّا لم يمكن الناظر ان يراها كلّها
باطنها وظاهرها ظنّ الناظر انّ ظاهرها هو اللون النيّر الحسن فقط،

فاما الذى توقّى تلك الصورة بكمالها وسلك فى كلّيّتها فانه يرى تلك
الصورةَ الوانا نيّرةً صافيةً ساطعةً عاليةً فى الحسن والبهاء الّا انه حينئذ
لا يرى تلك الصورةَ رديّةً منفصلة داخلا وخارجا لكنّه يراها كلّها بأسرها
معا لنفاذ بصره فيها ولن يقدر الناظر اذا كان جسميّا ان ينظر الى تلك
الصورة نظرا كلّيّا فى باطنها وظاهرها معا لانه انما ينظر اليها وهو خارجٌ
منها لانها واقعة تحت الحسّ فلذلك لا يقدر احدٌ جسمانىٌّ ان ينظر
الى تلك الصورة كُنْهَ منظرها للعلّة التى ذكرناها آنفا فاذا اردت ان تنظر

الى تلك الصورة فارجعْ الى نفسك وكُنْ كانّك نفسٌ بلا جسمٍ ثمّ انظر الى تلك الصورة كانها شئ واحدٌ لا اختلافَ فيها فانك متى فعلت ذلك رأيْتَ الصور باسرها برؤية عقليّة وامتلات من حسنها وبهائها،

وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم فانما تلقى بصرك عليه القاءً كلّيا كانك تنظر الى ظاهره وباطنه فتنظر الى نوره وحسنه بمنظر عالٍ كذلك فافْعل اذا اردت ان تنظر الى تلك الصورة النيّرة المضيئة البهيّة فانك اذا قويت ان تراها رويةً لا نقصان فيها ولا تفصيل قويتَ ان تنظر الى حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احدٌ ان ينظر الى ذلك الضوء العالى فَلْيُلْقِ بصره على سادة النجوم ليحرص ان يراها رويةً مستقصاةً فانه سَيَرى فيه بعضَ حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثالٌ وصنمٌ له [١٠٥] فاذا امتلأ من حسن ذلك السيّد النيّر صار فى الحسن والبهاء كانه متّحدٌ به ليكونا كانهما شئ واحدٌ وان بقى على حاله متوحّدا به ولم يفصل ذاته منه صار هو السيّد النيّر وان بقى على حاله منفردا بذاته وفصل ذاته منه لم يكن هو وذلك السيّد شيا واحدا وذلك انه يكسوه من بهائه وحسنه فيكون كانه هو فى البهاء والحسن فاذا كان كذلك راى حينئذ هو والسيّد فى ذلك العالم واحدا وكلما اراد ان يراه قوى عليه من اجل اتحاده مع ذلك السيّد ومعونة السيّد له،

فان هو ترك ذلك السيّد بعد القاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحّد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل

ان يتوحّدا غير انه اذا انتهى الانسانُ وصار صافيا نقيّا ولم يتدنّس بادناس الجسم قدر ان يرجع الى ذلك السيّد الذى فارقه فيتوحّد معه دائما غير ان الانسان يربح فى رجوعه وذلك انه يعلم انه اذا توحّد مع السيّد وكان كالشىء الواحد لم يخف عليه شىء مّا تحته من فناء العالم السفلىّ، فكذلك اذا القى المرء الفاضل بصرَه على بعض السادة التى فى السماء واطال النظر اليها امتلأ من نوره وحسنه وصار معه كانه شىء واحد خلّف الحسّ من ورائه لئلّا يرجع الى العالم الاسفل فيفارق ذلك السيّد ويعدم ذلك الحسن والنظر الى البهاء الاعلى فيلزمه لذلك لزوما شديدا حتى اذا نظر اليه كان معه كانه شىء واحدٌ ليس هو غيرَه فان اشتاق ان ينظر اليه كانه شىء غيرُه رفضه والقاه عنه بعيدا،

فينبغى للمرء الفاضل المشتاق الى النظر الى العالم الاعلى اذا صار مع بعض سادة النجوم ان يكون على الصفة التى وصفنا وان يحرص دائما ان يرى العالم الاعلى الذى فوق ذلك السيّد الذى هو معه فان رؤية ذلك العالم [١٠٩] افضلُ واعلى من رؤية عالم السماء ويحرص ان يصير فيه فانه ان صار فيه رجع وقد صار حسنا بهيّا ساطع اللون للنور الذى نال من ثَمّ ولا يقدر احدٌ ان يكون فى حيّز الحسّ والحيوان وان يُردّ عن النظر اليه فان اراد احدٌ ان يصير فى العالم العقلىّ فَلْيراه كانّه شىء واحد معه لا غيره فانه ان فعل ذلك دخل فيه وقبل من انوار ذلك العالم وحسنه وضوئه فيكون هو نيّرا مضيئا حسنا كانه هو وينبغى ان يعلم

ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هي فيحسّ حينئذ ويعرفها معرفةً صحيحةً على نحو قوّته كذلك المرء العقلىّ اذا القى بصره على الاشياء العقليّة لم ينلْها حتى يكون هو وهي شيا واحدا الاّ ان البصرَ يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحُّده معها بوُجوه فيكون مع بعضها اشدّ واقوى توحُّد من توحُّد الحاسّ بالمحسوسات،

والبصرُ كلّما اطال النظرَ الى الشىء المحسوس اضرّ به المحسوسُ حتى يصيّره خارجا من الحسّ ان لا يحسّ شيا فامّا البصر العقلىّ فيكون خلافَ ذلك اعنى انه كلّما اطال النظر الى المعقول كان اكثرَ معرفةً واجدرَ ان يكون عقلا، وينبغى ان يُعلم ان معرفة الحواسّ تكون بالشرور والالام اكثر ممّا تكون بالعلم وذلك بانها تدفع عنها الشرور والالام الداخلة عليها مثل السقم فاذا فعلتْ ذلك لم يثبت معرفتُها لشدّة الوجع الذى يعرض منه فلذلك لا يعرف الحاسُّ معرفةً صحيحةً، فامّا الصحّةُ فانها تكون فى الحواسّ كونا ملائما لها وهى تلتذُّ بها فلذلك يعرفها الحواسُّ معرفةً صحيحة وذلك ان الصحّةَ ترتيبٌ فى الجُثث وتلبّث معها وتلزمها بانها ملائمة فتتّحد بها فيعرفُها الحاسُّ كمعرفته محسوساته فاما السقم فغريبٌ من الحسّ غيرُ ملائم [١٠٧] له والاشياء الغريبة البعيدة منّا لا يحسُّ بها المعرفةُ بل يحسّ بها حسُّ الوجع فاما الاشياء الدانية الملائمة لنا فانا نحسّ بها بحسّ المعرفة لا بحسّ الوجع، فاذا كنّا على هذه الحال عرفنا الاشياء الحسّيّةَ الدانية

التى فينا معرفةً صحيحة بالحسّ ولا ينال منها الاشياء العقليّة نيلا صحيحا فان كان هذا على ما وصفنا كان الحسُّ انما يعلم الاثار الملائمة له ويجهل الاثار الغريبة لما يدخل عليه من الالم وان كانت من جنسه فبالحرى ان يجهل الاشياء العقليّة فانها غريبةٌ بعيدةٌ عنّا جدّا فلذلك اذا اردنا ان نذكر شيا عقليّا بائنا من الهيولى اشتدّ ذلك علينا وظننّا انّا لا ندركه فلذلك نفكر وننظر فى الامور العقليّة الّا انّ الاثر العارض من الحسّ فان الحسّ يقول انا لم أرَ الشىء العقلىّ وقد صدق انه لم يَرَه ولا يرى شيا من العقليّات ابدا فالشىء الذى يقرُّ بالعقليّات هو العقلُ فانه ان انكر الاشياء العقليّة انكر ذاته ايضا وذلك انّ العقل اذا ما صيّر نفسه جسما واخرجها من حيّز المعقول واراد ان يرى العقليّات ببصر الاجسام فلم يمكنْه ان ينظر الى العالم العقلىّ، وقد قلنا كيف يقدر ان يرى الاشياء العقليّة وكيف لا يقدر ان يراها وهو انه اذا صيّر نفسه غيرَ العقليّة لم يمكنه ان يراها واذا صير نفسه منها رآها وعرفها معرفة صحيحة،

فان قال قائل فاذا رأى العقلُ العالمَ وعرفه فما الذى يخبرنا عنه فنقول انه يخبرنا انه رأى فعلَ البارى الاوّل وهو العالم العقلىّ الذى هو علّتُه وانّ ذلك العالم فيه جميعُ الاشياء بلا نصب ولا تعب ولا جدّ يدخل عليه وانّه يلتذُّ بالاشياء التى [١٠٨] تولّدت منه فيمسكها عنده ليفرح بنوره وبحسن الاشياء التى ولدها غير ان المشترى وحده اوّلُ مَنْ ظهر خارجا من ذلك العالم وهو صنمٌ لبعض الاشياء التى فى ذلك العالم ولم يخرج

المشترى من ذلك العالم باطلا وانما خرج ليكون به عالمٌ اخرُ حسنٌ نيّر واقع تحت الكون لانه صنمٌ ومثالٌ لذلك الحسن وليس من الواجب ان يكون مثالُ حُسْنٍ او صنمُ حسنٍ ولا الحسنُ المحض ولا الجوهر الحسن بموجودين وذلك ان الصنم يتشبّه بالشيء المتقدّم الذى هو صنمٌ له وفى هذا العالم حيوةٌ وجوهر وحسن لانه صنمُ العالم السماوىّ وهو دائمٌ ايضا بالكون ما دامَ مثالُه قائما وذلك ان كلّ طبيعة هى مثالٌ وصنمٌ لما فوقها وتدوم ما دامَ الشىء الذى هى صنمٌ له باقيا. ولهذه العلّة اخطأ من قال ان العالم العقلىّ يفسد ويبيد وذلك ان مبدعه ثابتٌ قائم لا يبيد ولا يزول فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يفترق ولا يفسد العقل بل يبقى بقاء دائما الّا ان يريد مُبْدِعه ان يردّه الى الحال الاولى اعنى ان يبيده وهذا غيرُ ممكن لانه انما ابدع المبدع الاوّل العقل بلا روية وفكر بل بنوع اخر من الابداع وذلك انه ابدعه بانّه نورٌ فما دامَ ذلك النور مطلّا عليه فانه يبقى ويدوم ولا يفنى والنور الاوّل الذى هو أَنِّيّ فقط دائمٌ لم يزَلْ ولا يزال وانما استعملنا هذه الاسماء فى ذلك النور الاوّل لما اضطررنا ان نجعلها دلالةً.

ونرجع ونقول ان الأَنّ الاوّل هو النور الاول هو نورُ الانوار لا نهاية له ولا ينفد ولا يزال ينير ويضىء العالم العقلىّ دائما فلذلك صار العالم العقل لا ينفد ولا يبيد ولمّا صار هذا العالمُ العقلىُّ دائما صيّر فرْعَهُ ونشأ هذا العالم واعنى بالفرع العالَم السماوىّ ولا سيّما سادة ذلك العالم فانه لو

لم يكن بملائم لذلك العالم لم يدبّر هذا العالم [١٠٩] فان ترك طلب النور الذى فوقه فيشتغل بتدبير هذا العالم لم يتيسّر له فصار مدبّرَ العالم العقلىّ النورُ الاوّل ومدبّر العالم السماوىّ العالم العقلىُّ ومدبّر العالم الحسّىّ العالم السماوىّ وهذه التدابير كلّها انما تقوى بالمدبّر الاوّل وهو الذى يمدُّها بقوّة التدبير والسياسة؛

فاما العالم العقلىّ فيدبّره الانّ الاوّل وهو المبدع الاوّل ومدبّر العالم السماوىّ العالمُ العقلىُّ الا انّ المبدع الاوّل عظيم القوّة لا يتناهى غايةً فى الحسن فلذلك صار العالم العقلىّ حَسَنا غايةَ الحسن وهو الذى انار من الضياء حسنا ونورا ثم صارت النفسُ حسنةً غير ان العقل احسنُ منها لان النفس انما هى صنمٌ للعقل الا انها اذا القت بصرَها على العالم العقلىّ ازدادت حسنا؛ ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان نفس العالم السماوىّ حسنةٌ فائضةٌ حسنَها على الزهرة والزهرةُ تفيض حسنها على هذا العالم الحسّىّ والّا فمِنْ أيْنَ هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسنُ من الدم وسائر الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس دائمةُ الحسن ما دامت تلقى بصرَها على العقل فانها حينئذٍ تستفيد منه الحسنَ فاذا جازت ببصرها عنه نقص نورُها وكذلك نحن نكون حسانا تامّين ما دمنا نرى انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا الى طبيعة الحسّ صرنا قباحا؛ فقد بان وصحّ من الحُجج التى ذكرنا حسن

العالم العقلى بقولٍ مستقْصى على قدر قوّتنا ومبلغ طاقتنا والحمدُ للمستحق الحمد،

،تمّ الميمر الثامن بتوفيق الله تعالى وحسن عنايته ولطف اعانته،

[١١.] ،الميمر التاسع من كتاب اثولوجيا،

،فى النفس الناطقة وانها لا تموت،

انّا نريد ان نعلم هل الانسانُ بأَسره كلُّه واقعٌ تحت الفساد والفناء ام بعضُه يبدو ويفنى ويفسد وبعضُه يبقى ويدوم وهذا البعضُ هو ما هو فمن اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا فَلْيتفحّص فحصا طبيعيّا كما نحن واصفون، فنقول ان الانسان ليس هو شيأً مبسوطا ساذجا لكنّه مركّب من نفس وجسم والنفس غيرُ الجسم والجسم انما امّا ان يكون بمنزلة آلة النفس واما ان يكون متّصلا بها بنوع اخر من الانواع غيرَ انه باتّى نوع الاتّصال كانه ينقسم الانسانُ بقسمَيْن وهما نفسٌ وجسمٌ ولكلّ واحدٍ من هذَيْن القسمَيْن طبيعةٌ غيرُ طبيعةِ الاخر، والجسمُ مركّبٌ غيرُ مبسوطٍ والمركّب

قد ينحلّ ويتفرّق الى الاشياء التى يركّب منها فالجسم اذن يتفرّق وينحلّ ولا يبقى وقد يشهد العيانُ بذلك وذلك لان البصر يرى كيف يزيل الجسمُ وينحلّ ويفسد بأنواع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضا وكيف يستحيل بعضُها الى بعض وكيف يتغيّر بعضُها الى بعض ولا سيّما اذا لم يكن النفسُ الشريفة الكريمة الحيّة موجودة فيها اعنى فى الاجسام وذلك انه اذا بَقِىَ الجرمُ وحيدا وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متّصلا لانّه ينحلّ ويتفرّق فى الصورة والهيولى وانما يتفرّق فيهما لانه منهما مركّب وانما ينحلّ الجسم ويتفرّق ولا يبقى متّصلا على حالة واحدة لمفارقة النفس لانّ النفس هى التى تلزم الجسدَ لئلّا ينحلّ ويتفرّق وانما صارت تلزمه لانها هى التى ركّبته من الهيولى والصورة فاذا فارقته لم يلبث ان يتفرّق الى [١١١] الاشياء التى رُكّب منها٠

ونقول ان الاجسام اجزاء بأنّها اجسامٌ فمن اجل ذلك انقسمت وتركّبت وتجزّأت اجزاء صغارا وهذا نوعٌ من انواع فسادها٠ فان كان هذا على ما وصفنا وكان الجسمُ جزءاً من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا محالةَ ان الانسان كلّه باسره ليس بواقع تحت الفساد بل انما يقع تحت الفساد جزءٌ من اجزائه فقط والجزءُ الواقع تحت الفساد هو الآلةُ وانما صارت الالةُ تفسد ولا تبقى لانّ الالة انما تراد لحاجة ما والحاجة انما تكون زمانا وفى طبيعة الآلة ان تفسد ولا تبقى وذلك لانّ صاحب

للحاجة الذى يستعمل الآلة لحاجة ما اذا فرغ من حاجته التى من اجلها استعمل الالة رفض الالة وتركها فاذا رفضها ولم يتعهدها فسدت ولم تبق على حالتها،

فامّا النفس فانها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تبيد وبها صار الانسان هو ما هو وهو الشىء الحقّ الذى لا كذبَ فيه اذا أُضيف الى الجسم وحاجةُ النفس الى الجسم كحاجة الصورة الى الهيولى وكحاجة الصانع الى الآلات فالانسانُ اذن هو النفس لانه بالنفس يكون هو ما هو وبها صار ثابتا دائما وبالجسم صار فانيا فاسدا وذلك لان كلّ جرم مركّب وكلّ مركّب واقع تحت الانحلال والفساد وكلُّ جسمٍ اذا منحلّ واقع تحت الفساد،

فان قال قائل فان النفس واقعة تحت الفساد ايضا لانّها جسمٌ من الاجسام غير انها جسمٌ لطيف رقيق قلنا له ينبغى ان نفحص عن ذلك ونعلم هل النفسُ جسمٌ ام ليست بجسم، فنقول ان كانت النفس جسما من الاجسام فلا محالةَ انها تتفرّق وتنحلّ فالى اىّ الاشياء تنحلّ [١١٤] فانه كان ذلك ممّا ينبغى ان نعلمه فنقول ان كانت الحيوة حاضرةً للنفس اضطرارا لا تفارقها ولا تباينها وكانت النفس جسما فلا محالة ان لكلّ جسمٍ من الاجسام حيوةً لا تفارقه بانْ تكون دائما معه فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان كانت النفس جسما وكان الجسم مركّبا فانه لا محالةَ من ان يكون النفس مركّبةً امّا من جرمَيْن وامّا من اجرامٍ كثيرة

وأن يكون لكلّ جرمٍ منها حيوةٌ غريزيّةٌ لا تفارقه وامّا ان يكون لبعضها حيوةٌ غريزيّة ولا حيوةَ لبعضها وامّا ان لا يكون لشيء منها حيوة غريزيّة البتّةَ وان كان لجسم منها حيوةٌ غريزيّةٌ فذلك الجسم هو النفس حقّا فيسئل عن ذلك الجسم ايضا فنقول هل هو مركّب من اجسام كثيرة ونَصِفُه بالصفة التى وصفناه بها آنفا وهكذا الى ما لا نهاية وما لا نهايةَ له فليس بمعلومٍ مفهومٍ'

فان قال قائل ان النفس جسمٌ مركّب من الاجسام الاولى المبسوطة التى ليس من ورائها جسم آخر فلا يلزمُنا ان نقول انّ الاجسامَ مركّبة من اجسام وتلك الاجسام من اجسامٍ اخر وهكذا الى ما لا نهايةَ له لانا قد جعلنا الاجسام الاولى ليس من ورائها اجسامٌ اخر قلنا ان كانت النفسُ جسما ما وذلك الجسم مركّب من الاجسام الاولى والاجسام الاولى ذوات حيوة دائمة غير مفارقة فاىُّ الاجسام ذو حيوة دائمة غير مفارقة فان لا يستطيعُ قائلٌ ان يقول انه النارُ والهواء والارضُ والماء لانَ هذه ليست ذواتَ النفس قلنا ان القيت الاجرام المبسوطة ذواتَ النفس حيّةً فالحيوةُ فى تلك الانفس عرضٌ وليست بغريزيّة فذلك انها لو كانت غريزيّةً فيها لَما استحالت ولا تغيّرت كما ان الاجرام السمائيّة لا تتغيّر ولا تستحيل لانها ذواتُ انفسٍ حيّةٍ ليست بمستفيدة من شىء بل هى التى تفيد سائرَ [١١٣] الاجرامَ الحيوةَ فنقول انها ليست من وراء هذه الاجرام المبسوطة اجرامٌ اخرُ اشدُّ منها انبساطا وهى أُسْطُقُسات هذه الاجرام فانهم لم يذكروا

انها ذوات النفس ولا انها لها حيوة فان كانت الاجرام الاولى المبسوطة لا انفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان يكون الجرم المركب منها ذا نفس وحيوة وهذا ممنوع محال ان يكون الاجرام التى لا نفس لها ولا حيوة اذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حيوة كما يحدث من العقل الاشياء العقلية،

فان قال قائل ان الاجرام الاولى المبسوطة ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون ذوات انفس وحيوة اذا امتزج بعضها ببعض ونفذ بعضها فى بعض قلنا ان كان المزاج هو علة ان يكون به الاجسام ذوات انفس وحيوة فلا محالة ان للمزاج علة ما التى تمزج بعض الاجسام ببعض وينفذ قوة بعضها فى بعض فان كان امتزاج الاجرام بعضها فى بعض لا يكون الا لعلة ما فتلك العلة هى امكان بقاء النفس، ونقول لو كان امتزاج الاجرام بعضها ببعض علة تصير الاجرام ذوات انفس وحيوة لما ألفى جرم ذا نفس الا الاجرام المركبة فقط وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطة كلها ذوات انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام فى العالم مركبا كان او مبسوطا الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة النفسانية هى مصورة هيولى الاجرام ولما صورت الهيولى فعلت منها الجسم، والدليل على ذلك انه لا يكون كلمة فعالة فى هذا العالم الا من تلقاء النفس وذلك ان النفس لما صورت الهيولى واحدثت منها الاجسام المبسوطة افادتها كلمة فعالة طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة انما هى

من قبل النفس وليس جرمٌ من الاجرام مبسوطا كان او مركّبا الّا وفيه كلمةٌ فعّالةٌ فليس اذن جرمٌ من [١١٤] الاجرام مبسوطا او مركّبا الا وهو ذو نفس وحيوة؛

فان قال قائل ليس الامر كذلك وليست الاجرامُ المبسوطةُ ذواتِ انفسٍ ولا حيوةٍ بل الاجرام التى لا ينقسم بعضُها الى بعض اذا اتّصلت واتّحدت حدث عن اتّصالها واتّحادها النفسُ قلنا هذا باطلٌ غير ممكن وذلك لانّ الاجرام التى لا تنقسم كلُّها على حالةٍ واحدة وهيئةٍ واحدة اعنى ان ليس منها جرمٌ يحسّ باثرٍ من الآثار ولا يقبله فان كانت هذه الاجرامُ لا تحسّ بالآثار ولا تقبلها فكيف يمكن ان يتّصل بعضُها ببعض او يتّحد والاتّصال والاتّحاد اثرٌ من الآثار الواقعة على الاجسام التى تتجزّأ والنفس ايضا تحسّ الآثار الواقعة على الشىء المتّصل وتحسّ الاثار الواقعة على الشىء المنفصل وتحسّ الآثار الواقعة على الجسم؛ وقلنا انه لا يحدث من اتّصال الاجرام التى لا تتجزّأ حيوةٌ البتّة فكيف يمكن ان تحدث النفس من اتّصال الاجرام واجتماعها هذا محالٌ ممتنعٌ ونقول ان الجسم المبسوط مركّب من هيولى وصورة ولا يمكن لقائل ان يقول ان الجرم ذو نفسٍ من قبل الهيولى لان الهيولى لا كيفيّةَ لها وانما يكون الجرم ذا نفسٍ وحيوة من تلقاء الصورة لانّ الجرم بالنفس يكون ذا طعمٍ وشرح والطعم والشرح من حيّز النفس لانه لا بدّ للنفس من ان يكون بها طعمٌ؛

فان كان هذا هكذا سألنا ما هذه الصورةُ فان قالوا انه جوهرٌ ما قلنا

انكم دللتمونا على احد جُزئَي المركّب ولم تدلّونا على المركّب كلّه باسره فيكون احدُ جزئَي الجسم هو النفس فيبطل اذن قولكم ان اتّصال الاجرام انما هو علّة لحيوة الاجرام واجتماع بعضها الى بعض، فان قالوا ان الصورة [١١٥] انما هي اثرُ الهيولى وليس بجوهر فمن هذا الاثر حدثت النفس والحيوة فى الهيولى قلنا بطل قولكم وذلك ان الهيولى ليس تقدر ان تصوّر نفسَها ولا ان تحدث النفس من ذاتها فان كانت الهيولى لا تصوّر نفسَها ولا تحدث النفس من ذاتها فلا محالة ان الذى يصوّر الهيولى اخرُ غيرُها وهو الذى جعلها ذاتَ جثّة ونفس وحيوة وجعل سائر الاجرام ايضا وهو شىء خارجٌ من كلّ طبيعة جرميّة هيولانيّة، ونقول انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركّبا اذا كانت القوّة النفسانيّةُ غير موجودة فيه وذلك لانّ فى طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كلّه جرما لا نفسَ فيه ولا حيوة له لبادت الاشياء وهلكت وكذلك ايضا لو كان بعض الاجرام هو النفسُ وكانت النفس جرميّة كما ظنّ اناسٌ لنالَها ما نالَ سائرَ الاجرامَ التى لا نفسَ لها ولا حيوة لان الاجرام كلّها بانها اجرامٌ انما هى من هيولى واحدة فان كانت الاجرام هيولانيّة وكانت النفسُ جرما من الاجرام فلا محالة ان الاجرام والانفس تنتقضُ وتنحلُّ وتصير الى الهيولى لانّ هيولى الاجرام كلّها واحدة منها رُكّبت واليها تنحلُّ وان كان هذا هكذا وكانت النفسُ جرما من حيّز الاجرام كانت منتقضةً سيّالةً لا محالةَ لانها تسيلُ سيلانَ الاجرام

وتنتقص الى الهيولى، فاذا انتقصت الاجرامُ كلّها لا وقف للكون لانه يَصير الاشياء كلُّها الى الهيولى فاذا رُدّت الاشياء كلُّها الى الهيولى ولم يكن للهيولى مصوّرٌ يصوّرها وهو علّتها بطل الكون فاذا بطل الكون بطل هذا العالم ايضا اذا كان جرميّا محضا وهذا محال لانه لا يبطل العالم بأسره البطلانَ كلّه،

فان قال قائل انا لا نجعل العالم باسره جرما فقط [١١٤] لكنّا نجعله ذا نفس وحيوة بالاسم فقط. قلنا اما الاسمُ فلا عبرة فاما المعنى فانكم قد نفيتم عن النفس والحيوة وذلك انكم جعلتم النفس من حيّز الاجرام فان كانت النفس جرما ما وكان كلّ جرم منتقصا سيّالا واقعا تحت الفساد فلا محالة ان النفس تنتقص وتنحلّ وتفسد ايضا فيكون العالم كلّه واقعا تحت الفساد وهذا محالٌ كما بيّنّا ذلك مرارا، فكيف يمكن ان يكون النفسُ جرما لطيفا وكلُّ جرم سيّالٌ غليظا كان ام لطيفا كالهواء والريح فانه لا يكون جرمٌ من الاجرام الطف ولا ارقّ منهما وليس فى الاجرام المبسوطة والمركّبة جرمٌ هو اكثر سيلانا منهما ولا اسرع انفشاشا وليس ينبغى للنفس ان تكون على هذه الحال والّا كانت ارذل وادنى من الاجرام الغليظة الحاسّية وليست كذلك بل النفس اشرف وافضل من كلّ جرمٍ غليظا كان ام لطيفا كشرف العلّة وفضلها على معلولها،

ونقول ان كلّ جرم غليظا كان ام لطيفا فانه ليس بعلّة لوحدانيّته ولاتّصاله بل النفس هى علّةُ اتّصال الجرم ووحدانيّته لان الوحدانيّة مستفادةٌ فى الجرم من النفس وكيف يمكن ان يكون الجرمُ علّةَ وحدانيّته ومن شأنه التقطّع

والتفرّق فلولا ان النفس تلزمه لتفرّق ولم يثبت على حالة واحدة البتّة،
فكيف يمكن ان يكون الهواء والريح نفسانيّين وهما سيّالان ينفشان
ويتفرّقان سريعا والذى لا يقوى على لزوم نفسه وضبطها فبالحرى ان لا
يقوى على لزوم غيره وكيف يمكن ان يكون الهواء نفس هذا العالم
وروحه وهو محتاج الى طقس وشرح،

ونقول ان هذا العالم لا يجرى بالبخت والاتّفاق بل انما يجرى بكلمة
نفسانيّة عقليّة بغاية الحزم والتدبير فان كان هذا هكذا قلنا ان النفس
العقليّة [١١٧] هى القيّمة على هذا العالم والاشياء الجرميّة انّما هى بمنزلة جزء
منها وهى التى تلزم هذا العالم بالهيئة التى عليه كما تلزم اجرام الحيوان
فانها ما دامت النفس فيها فهى باقية ثابتة فاذا فارقتها لم تثبت ولم
تبق بل تفسد وتهلك فكذلك العالم كلّه ما دامت النفس فيه باق
دائم فان فارقته هلك ولم يبق على حالة واحدة وقد شهد لنا على
ذلك الجرميّون لان الحقّ يضطرّهم الى الاقرار بذلك ويضطرّهم الاشياء الى
ان يعلموا انه ينبغى ان يكون قبل الاجرام كلّها المبسوطة والمركّبة
شىء اخر وهو النفس غير انهم خالفوا الحقّ بان جعلوا النفس ريحا
روحانيّة ونارا روحانيّة وانما وصفوا النفس بهذه الصفة لانّهم رأوا انه ليس
يمكن ان يكون القوّة الشريفة الكريمة دون النار او الريح وظنّوا انه لا بدّ
للنفس من ان يكون لها مكان تثبت فيه فلما ظنّوا ذلك جعلوا مكانها
الريح والنار لانهما ارقّ والطف من سائر الاجرام وقد كان من الواجب

ان يقولوا ان الاجرامَ هى التى تحرص على طلب المكان فيها وتثبت فى قوى النفس والنفس هى مكانُ الاجرام وفيها ثباتُها ودوامُها لا الاجرامُ مكانُ النفس لانّ النفس علّةٌ والجرم معلولٌ والعلّة قد تكتفى بنفسها ولا تحتاج فى ثباتها وقوامها الى المعلول والمعلول يحتاج الى العلّة لانّه لا ثباتَ له ولا قوام الا بها اى بالعلّة٬

ونقول انهم اذا سئلوا عن النفس فقالوا انها جرم ثم وردت عليهم المسائل التى لا ملجأً لهم منها لم يقدروا على ان يثبتوا انها فى الاجرام المعروفة التجأوا الى الشىء المجهول الذى قد اكثروا فيه القول وكرّروه فاضطرّوا الى ان يجعلوها جرما غير هذه الاجرام المعروفة [١١٨] الا انه بزعمهم جرم قوىّ فعّال وسمّوه روحا فنردّ عليهم ونقول انا قد وجدنا ارواحا كثيرة لا انفس لها فان كان هذا هكذا فكيف يمكن ان يكون النفسُ روحا من الارواح لما لا نفس له فان قالوا ان الروح الذى فى هيئة ما هى النفسُ سألناهم عن هذه الهيئة ما هى فانه لا محالة من ان يكون الهيئةُ هى الروح بعينها او ان تكون كيفيّةً فيها فان كانت هى الروح لذمّهم قولُنا الاوّل انا قد نجد ارواحا ليست بذات النفس وان كانت الهيئةُ كيفيّةَ الروح كان الروح مركّبا غير مبسوط فلا يكون بينها وبين الاجرام فرقٌ البتّةَ٬

ونقول انّ الهيئة محمولةٌ والمحمول فرعٌ واحدٌ من الاشياء المحمولة وليست بحاملة فان كانت الهيئةُ محمولةً والمحمولُ لا هيولى له انما يكون فى حاملٍ والحاملُ جرمٌ فان كان هذا هكذا وكانت الهيئةُ لا هيولى لها وكانت

الروح جرميّة كانت النفسُ مركّبة من جرم من الاجرام لا غليظا ولا لطيفا وتحقيق ذلك ما نحن ذاكرون وذلك ان كلّ جرم اما ان يكون حارّا او باردا واما ان يكون جاسيا او ليّنا واما ان يكون رطبا او يابسا واما ان يكون اسود او ابيض واما ان يكون فى بعض سائر الكيفيّات الشبيهة بالكيفيّات التى ذكرنا فان كان الجسم حارّا فقط سخّن وان كان باردا برّد وان كان خفيفا خفّف وان كان ثقيلا ثقّل وان كان اسود سوّد وان كان ابيض بيّض وليس من شأن البارد ان يسخّن ولا من شان الحارّ ان يبرّد فان كانت الاجرام كلّها على هذه الحال ولم يفعل الجرم بما فيه الا فعلا واحدا فقط ثم وجدنا شيأ اخر يفعل أفاعيلَ كثيرةً علمنا ان جوهر هذا الشيء غيرُ جوهر الاجرام وانه خارجٌ من كلّ جوهر جرمىّ لا يردّ ذلك احدٌ ولا ينكره٬

[١١٩] ٬باب فى النوادر٬

ونقول ان من الدليل على النفس انها تكون فى هذا العالم ببعضِ قُواها وتكون فى العالم العقلىّ بسائر قواها العدلُ والصلاح وسائر الفضائل وذلك ان النفس اذا فكرت فى العدل والصلاح ثم فحصت عن الشىء هل هو عدلٌ ام صلاحٌ ام ليس ذلك كذلك فلا محالة ان فى العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفسُ وعنه تفحص والّا فلِمَ تفكّرت النفس فى

شيء ليس بموجود وفحصت عنه، فان كان هذا هكذا قلنا ان العدل والصلاح وسائر الفضائل موجودةٌ فكرت النفس فيها او لم تفكر وانما هي موجودةٌ في العقل بنوع اعلى وارفع من ما في النفس وذلك ان العقل هو الذي يفيد النفسَ العدلَ والصلاحَ وسائر الفضائل وليست الفضائلُ في النفس المفكّرة دائما بل ربما كانت فيها موجودةً لمّا فكرت فيها وذلك ان النفس اذا القت بصرها على العقل فانما تنال منه من انواع الفضائل بقدر القاء بصرها اليه فاذا ادامت النظر الى العقل استفادت منه الفضائلَ الشريفة وان غفلت والتفتت الى الحسّ واشتغلت به لم يُفِضْ عليها العقلُ شيأً من الفضائل وصارت كبعض الاشياء الحسّيّة الدنيّة، فاذا فكرت في بعض الفضائل واشتاقت الى اقتباله نظرت الى العقل فيفيض عليها العقلُ عند ذلك الفضيلةَ، وامّا العقلُ فان الفضائل فيه جميعا دائما لا حينا موجودة وحينا غير موجودة بل فيه ابدا وان كانت دائمةً فيه فانها مستفادةٌ من اجل ان العقل انما يفيدها من العلّة الاولى وانما صارت الفضائلُ في العقل دائما لان العقل لا يُغْنَى عن النظر الى العلّة الاولى ولا يشغله عن ذلك شاغلٌ والفضائلُ فيه دائمةٌ غير انها متقنة دائما غايةً من الاحكام وهي صوابٌ لا خطأٌ فيها لانها تصير فيه من العلّة الاولى

[١٢.] بغير وسط والعقلُ يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلوّ،

واما العلّة الاولى فان الفضائل فيها بنوعٍ علّةٍ لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائلُ كلُّها غير ان الفضائل تنبع منها من غير ان تنقسم

ولا تتحرّك ولا تسكن فى مكان ما بل هى انّيّة ينبجس منها الانّيّات والفضائل بغير نهاية من غير حركة مكانيّة ولا سكون مكانىّ واذا انبجست منها الانّيّات فانها موجودة فى كلّ الانّيّات على نحو قوّة الانّيّة وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام السماويّة والاجرام السماويّة تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلّما بعُد عن العلّة الاولى وكانت المتوسّطاتُ اكثر كان من العلّة الاولى اقلّ قبولا، والعلّة الاولى واقفة ساكنة فى ذاتها وليست فى دهرٍ ولا فى زمانٍ ولا فى مكانٍ بل الدهرُ والزمان والمكان وسائر الاشياء انما قوامُها وثباتها بها، وكما ان المركز ثابتٌ قائم فى ذاته والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدائرة كلُّها انما يثبت ويقوم فيه وكلُّ نقطة او خطّ فى دائرة او سطح فانما قوامُه وثباته بالمركز فكذلك الاشياء العقليّة والحسّيّة ونحن ايضا قوامُنا وثباتُنا بالفاعل الاوّل وبه نتعلّق وعليه اشتياقُنا واليه نميل واليه نرجع وان نأيْنا عنه وبعُدنا فانما مصيرُنا اليه ومرجعُنا كمصير خطوط الدائرة الى المركز وان بعُدت ونأتْ،

فان قال قائل فما بالُنا اذا كنّا فى تلك الانّيّة الاولى المبدعة الاشياء كلّها وفينا من تلقاء النفس فضائلُ كثيرة لا نحسّ بالعلّة الاولى ولا بالعقل ولا بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها لكنها نجهلها جُلَّ دهرنا ومن الناس مَن يجهلها وينكرها دهرَه كلّها واذا سمع احدا يتكلّم

بها ظنّ انها خُرافاتٌ لا حقائق لها ولا يستعمل [١٢١] دهرَه كلّه شيأً من الفضائل الشريفة الكريمة قلنا انما جهلنا هذه الاشياء لانا صرنا حسّيّين وانا لا نعرف غير الحسّيّات ولا نريد الا ايّاها فاذا طلبنا افادةَ علمٍ فانما نريد ان نستفيده من الحسّ، وذلك انا نقول انا رأينا الاشياء هكذا ولا نريد مفارقة الرؤية ومنها نريد استفادةً ما نرى وما لا نرى ونظنّ ان الاشياء كلّها يُرَى وليس منها شىء الا وهو واقعٌ تحت البصر فهذا وشبهُه صيّرنا الى ان نجهل النفسَ والعقل والعلّة الاولى وان أُلقى امرؤٌ منا يظنّ انه نال معرفتها فانما يضيفها الى الحسّ والى الاجسام فيجسّم النفسَ والعقلَ والعلّةَ الاولى فالجسمُ انما هو معلولُ معلولِ المعلولِ والفضائلُ موجودةٌ فى النفس والنفسُ موجودة فى العقل والعقلُ موجود فى الآنّيّة الاولى بنوع علّته وليست النفس جسما بل علّة الجسم ولا العقلُ ايضا جسم ولا الآنّيّة الاولى جسم،.

وقد اقرَّ بذلك افاضلُ الاوّلين واحتجّوا فيه بحُجَجٍ مرضيّة مقنعة والدليلُ على ذلك ان النفس ليست تحسّ فضائلَها وانها ليست باجسامٍ ولا هى واقعةٌ تحت الحسّ وكيف تكون اجساما ونحن لا نقوى على ان نحسّها اذا كنّا مائلين الى الحسّ. والدليلُ على ذلك انا اذا كنا مائلين الى الحسّ لم نقوِ على ان نحسّ بالنفس ولا بفضائلها بعينها وذلك انّا ربّما فكرنا فى شىء فحضرنا بعضُ الاصدقاء فلا نراه لانا قد مِلْنا الى النفس بأسْرنا ونسينا الحسّ فكذلك اذا نحسّ فانا مِلنا الى الحسّ

بإسرنا لم نحسّ بالنفس ولا بفضائلها وانما نحسّ بالشيء اذا ما حسّه الحاسُّ فأدّاه الى النفس فأدّته النفس الى العقل والّا لم نحسّ بذلك الشيء وان نظر اليه الناظر طويلا [١٢٢] وكذلك قوّةُ النفس ايضا لا تحسّ بشيء الا ان تؤدّيه النفسُ الى العقل ثم يردّه العقلُ الى النفس وهو اشدُّ تفاوُتا منه بدءا ثم تؤدّيه النفسُ الى الحسّ فيحسّ به الحسُّ على نحو قوّته فى الحسّ فالحسُّ اذا احسّ شيأً فانما يؤدّيه الى النفس وتؤدّيه النفس الى العقل فكذلك النفس اذا احسّت شيأً ادّته الى العقل اوّلا ثم يردّه العقلُ الى النفس فتؤدّيه النفس الى الحسّ غير ان العقل يعرف الشيء معرفةً اعلى واوضح من معرفة النفس والنفس يعرف الشيء معرفةً دنيّةً ليست بصحيحة'

ونقول ان من اراد ان يحسّ النفس والعقل والانّيّة الاولى التى هى علّة العقل والنفس وسائر الاشياء فانه لا يدع الحسائس ان تفعل افاعيلها بل يرجع الى ذاته ويقوم فى باطنها ويثبت هناك زمانا طويلا ويجعل سائرَ شغله هناك وان تباعد عن البصر وسائر الحسائس لانها انما تفعل إفاعيلها خارجا منها لا داخلا فيها فليحرص ان يُسكِنها فاذا سكنت الحسائس ورجع الى ذاته ونظر فى داخله قوى على ان يحسّ بما لا يقوى عليه الحسائسُ ولا على نيله'

وذلك بمنزلة من اراد ان يسمع صوتا لذيذا مطربا فينصت لذلك الصوت ولم يشغل بسمعه شيء من الاصوات غيرهُ فانه حينئذ يقوى على استماع

ذلك الصوت ويحسّه حسّا صحيحا وكذلك كلّ مَنْ له حسّ من الحسائس اذا اراد ان يحسّ ببعض محسوساته حسّا صوابا رفض سائر محسوساته واقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة صحيحة فكذلك ينبغى ان يفعل من اراد ان يحسّ النفس والعقل والانّيّة الاولى ان يدفع ويرفض السمع الحسّىّ الظاهر ويستعمل السمع العقلىّ الداخل فيه فانه حينئذ يستمع النغمات العالية النقيّة الصافية الحسنة البهيّة المطربة التى لا يملّها سامعٌ وكلّما يسمعها ازداد شهوةً وطربا ويعلم ان النغمات الجرميّة الحسّيّة [١٢٣] انما هى اصنامٌ ورسوم تلك النغمات فاذا احسّ تلك الانّيّات الشريفة العالية وسمع هذه النغمات على قوّته واستطاعته تمّ وكمل سروره٠

٠تمّ الميمر التاسع من كتاب اثولوجيا بتوفيق الله تعالى٠

الميمر العاشر من كتاب اثولوجيا

في العلّة الاولى والاشياء التى ابتدعت منها

الواحد المحض هو علّة الاشياء كلّها وليس كشىء من الاشياء بل هو بدؤ الشىء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلّها فيه وليس هو فى شىء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلّها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها

فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء فى الواحد المبسوط الذى ليس فيه ثنويّة ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شىء من الاشياء فلمّا كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلّها وذلك انه لما لم يكن له هويّة انبجست منه الهويّة واقول واختصر القول انه لمّا لم يكن شيأ من الاشياء كانت الاشياء كلّها انبجست منه غير انه وان كانت الاشياء كلّها انما انبجست منه فان الهويّة الاولى اعنى به هويّة العقل هى التى انبجست منه اوّلا بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويّات الاشياء التى فى العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسّط هويّة العقل والعالم العقلىّ

واقول ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسّىّ فناقص لانه مبتدع والشىء التامّ هو العقل وانما صار العقل تامّا كاملا لانه مبتدع من الواحد الحقّ المحض الذى هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يُبدِعَ

الشیء الذی فوق التمام الشیء الناقص بلا توسّط ولا یمکن [١٢٤] ان یبدع الشیء التامّ تامّا مثله لانه فی الابداع نقصانٌ اعنی به ان المبدَع لا یکون فی درجة المبدِع بل یکون دونه،

والدلیل علی ان الواحد المحض تامٌّ فوق التمام انّه لا حاجةَ له الی شیء من الاشیاء ولا یطلب افادة شیء ولشدّة تمامه وافراطه حدث منه شیء اخرُ لانّ الشیء الذی هو فوق التمام لا یمکن ان یکون محدِثا من غیرِ ان یکون الشیء تامّا وإلّا لم یکن فوق التمام وذلک انه ان کان الشیء التامّ یحدث شیا من الاشیاء فبالحری ان یکون الشیء الذی فوق التمام محدثا للتمام لانه یحدث الشیء التامّ الذی لا یمکن ان یکون شیء من الاشیاء المحدثة اقوی منه ولا ابهی ولا اعلی،

وذلک ان الواحد الحقّ الذی هو فوق التمام لما ابْدع الشیء التامّ التفت ذلک التامُّ الی مبدِعه والقی بصره علیه وامتلأ منه نورا وبهاء فصار عقلا اما الواحد الحقّ فانه ابتَدَع هویّةَ العقل لشدّة سکونه فلما نظرت تلک الهویّةُ الی الواحد الحقّ تصوّر العقل وذلک انه لما ابتُدعت الهویّة الاولی من الواحد الحقّ وقفت والقت بصرها علی الواحد لتراه فصارت حینئذ عقلا فلما صارت الهویّة الاولی المبتدعة عقلا صارت تحکی افاعیلَها الواحدَ الحقّ لانها لما القت بصرها علیه ورأته علی قدر قوّتها وصارت حینئذ عقلا افاض علیه الواحدُ الحقُّ قُوًی کثیرةً عظیمةً، فلما صار العقلُ ذا قوّة عظیمة ابدع صورة النفس من غیرِ ان یتحرّک تشبیها

بالواحد الحقّ وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحقّ وهو ساكنٌ ولذلك ابدع العقلُ النفسَ وهو ساكن ايضا لا يتحرّك غير ان الواحد الحقّ ابدع هويّة العقل وابدع العقلُ صورةَ النفس من الهويّة التى ابتدعت من الواحد الحقّ بتوسّط هويّة العقل، وامّا النفس فلمّا كانت معلولةً [من] معلولٍ لم تقْوِ على ان تفعل فعلَها بغير حركةٍ وهى ساكنةٌ بل هىَ فعلتْه بحركةٍ وابدعت صنما ما، وانما يسمّى فعلُها صنما لانه فعلٌ داثر غيرُ ثابت ولا باقٍ [۱۱۵] لانه كان بحركة والحركةُ لا يأتى بالشيء الثابت الباقى بل انما يأتى بالشيء الداثر والّا لكان فعلُها اكرمَ منها اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعلُ داثرا بائدا اعنى الحركة وهذا قبيحٌ جدّا، واذا ارادت النفسُ ان تعمل شيئاً ما نظرت الى الشيء الذى منه كان بدُوّها واذا نظرت امتلأت قوّةً ونورا وتحرّكت حركةً غير الحركة التى تحرّكت تِلْقاءَ علّتها وذلك انها اذا ارادت ان تتحرّك نحو علّتها تحرّكت علوّا واذا ارادت ان تؤثّر صنما تحرّكت سفلا فتبتدع صنما هو الحسّ والطبيعةُ التى فى الاجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكلّ جوهرٍ وليس جوهرُ النفس بمُفارق الجوهر الذى قبله بل هو متعلّقٌ به وذلك ان النفس تسلك فى جميع الجواهر السفليّة الى ان تبلغ النباتَ بنوعٍ ما،

وذلك ان طبيعة النبات هى اثرٌ من آثارها فمن اجل ذلك صارت النفس متعلّقةً بها غير انها وان كانت النفس تسلك الى ان تبلغ النباتَ وتصير فيه فانما صارت فيه لانها لمّا ارادت ان تؤثّر آثارَها سلكت سفلا حتى

ابدعت بسلوكها وشوقها الى الشىء الدنىّ الخسيس شخصا وذلك ان النفس لما كانت فى العقل وكانت اليه شاخصةً لم تكن مفارقةً فلمّا غفلت وكَلّ عنه بصرُها خلفتْه وسلكت سفلا من اوّل الاشياء المبدَعة الحسّيّة الى ان تغلب اخرها واثّرت الآثارَ الحسنةَ غير انها وان كانت حسنة فانها قبيحةٌ خسيسة اذا هى قيست الى الاشياء العالية الكائنة فى العالم العقلىّ وانما اثّرت النفس هذه الاثار عند شوقها الى الشىء الاخسّ الادنى فلما اشتاقت اليه اثّرت فيه فصارت عند الحسّ احسنَ من كل حسن وانما صارت الاشياء الجزئيّةُ حسنةً عند الحسّ لان الحسّ من حيّزها والشبيهُ يفرح بشبيهه [١٣١] ويلتذّ به واما عند الاشياء العالية العقليّة فانها قبيحة خسيسة جدا٠

ونقول ان النفس لما اثّرت الطبيعةَ والحسّ وسائر الاشياء التى فى حيّزها رتّبت كل واحد منها فى مرتبته وشرّحته تشريحا متقنا لا يقدر احدٌ على التعدّى من مرتبته الى غيرها غيرَ انه وان كانت الاشياء الحسّيّة الطبيعيّة ذاتَ شرح وترتيب فان شرحَها غيرُ شرح الاشياء العالية العقليّة وترتيبُها غيرُ ذلك الترتيب فذلك ان شرح الاشياء الطبيعيّة خسيسٌ دونٌ واقع تحت الخطإ وشرح الاشياء العالية تشريفٌ كريمٌ لا يمكن ان يقع تحت الخطإ لانه صوابٌ ابدا وانما صار شرح الاشياء العالية صوابا لانه يشرح من العلّة الاولى وصار شرح الاشياء السفليّة واقعا تحت الخطإ لانه شرحٌ أُبدع من الشىء المعلول اى من النفس٠

والنفس التى فى النبات كانت كانها جزو من اجزاء النبات غير انها تكون جزأ ادنى من سائر اجزاء النفس واجهل اجزائها لانها سلكت سفلا الى ان صارت فى هذه الابدان الدنيّة الخسيسة واذا كانت النفس فى الشيء البهيمىّ فانها تكون ايضا جزءا من اجزائها الا انها تكون جزءا اشرف من اجزاء النفس النباتيّة واكرم وهو الحسّ واذا صارت النفسُ الى الانسان كانت افضلَ اجزاء النفس واكرمها لانها تكون حينئذ متحرّكةً حاسّةً ذاتَ عقل وتمييز وذلك لان حركتها تكون حينئذ من حيّز العقل اعنى ان حركة النفس وحسنها يكون بان تعقل وتعرف واذا كانت النفس فى النبات كانت قوّتها التى تكون فى النبات ثابتةً فى اصل النبات والدليلُ على ذلك انك اذا قطعت غصنا من اغصان النبات التى فى راس الشجرة او وسطها لم تجفّ الشجرة وان قطعت اصلها جفّت،

[١٣٧] فان قال قائل ان كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فأين تذهب تلك القوّة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذى لم تفارقه وهو العالم العقلىّ وكذلك اذا فسد جزو من البهيمية تسلك النفس التى كانت فيها الى ان تاتى العالمَ العقلىّ وانما تاتى ذلك العالمَ لان ذلك العالم هو مكانُ النفس وهى العقلُ والعقلُ لا تفارقه والعقل ليس فى مكان فالنفسُ اذًا ليست فى مكان فان لم تكن فى مكان فهى لا محالةَ فوقٌ وسفلٌ وفى الكلّ من غير ان تنقسم وتتجزّأ بتجزّء الكلّ فالنفس اذًا فى كلّ مكان وليست فى مكان،

ونقول ان النفس اذا سلكت من السفل علوّا ولم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغا تامّا ووقفت بين العالمَيْن كانت من الاشياء العقليّة والحسّيّة وصارت متوسّطة بين العالمين اى بين العقل وبين الحسّ والطبيعة غير انها اذا ارادت ان تسلك علوّا سلكت بأهون السعْى ولم يشتدّ ذلك عليها بخلاف ما اذا كانت فى العالم السفلىّ ثم ارادت الصعود الى العالم العقلىّ فان ذلك ممّا يشتدُّ عليها،

واعلم ان العقل والنفس وسائر الاشياء العقليّة فى المبدع الاوّل لا تفسد ولا تبيد من اجل انها ابتدعت من العلّة الاولى بغير وسط والطبيعة والحسّ وسائر الاشياء الطبيعيّة دائرة واقعة تحت الفساد لانها آثار من عِلَلٍ معلولة اى من العقل بتوسّط النفس غير ان الاشياء الطبيعيّة ما بقاؤه اكثرُ من بقاء غيره وهو اكثرُ ديمومةً وذلك على قدر بُعْد الشيء من علّته وقوّته وعلى قدر كثرة العلل فيه وقلّتها وذلك ان الشيء اذا كانت علله قليلة كانت بقاؤه اكثرَ وان كانت علله كثيرة كان الشيء اقلّ بقاء، وينبغى ان نعلم ان الاشياء الطبيعيّة متعلّقة بعضها ببعض فاذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوّا الى ان يلق [١٢٨] الاجرام السمائيّة ثم النفسّ ثم العقل، فالاشياء كلّها ثابتة فى العقل والعقل ثابت بالعلّة الاولى والعلّة الاولى بدوٌ لجميع الاشياء ومنتهاها ومنها تبتدع واليها مرجعها كما قلنا ذلك مرارا،

، باب من النوادر ،

ونقول ان فى العقل الاوّل جميعَ الاشياء وذلك لان الفاعل الاوّل اوّل فعل فَعَلَه وهو العقل فَعَلَه ذا صُوَرٍ كثيرة وجعل فى كلّ صورة منها جميعَ الاشياء التى تلائِم تلك الصورةَ وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيأً بعد شىء بل كلّها معا وفى دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلىّ وفيه جميع صفاته الملائمة له معا ولم يبدع بعضَ صفاته اوّلا وبعض صفاته اخِرا كما يكون فى الانسان الحسّىّ لكنّه ابدعها كلّها معا فى دفعة واحدة، فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التى فى الانسان كلّها ههنا قد كان اوّلا لم يُزَدْ فيه صفةٌ لم تكن هناك البتّة والانسانُ فى العالم الاعلى تامٌّ كاملٌ وكلُّ ما يوصفُ به لم يزل فيه،

فان قال قائل ليس صفاتُ الانسان الاعلى كلُّها فيه بل هو قابلٌ لصفات اخرى يكون بها تامّا قلنا فهو اذن واقع تحت الكون والفساد وذلك ان الاشياء التى تقبل الزيادة والنقصان هى فى عالم الكون والفساد وانها صارت تقبل الزيادةَ والنقصان لان فاعلَها ناقص وهو الطبيعة وذلك ان الطبيعة لا تبدع صفاتِ الاشياء كلّها معا فلذلك تقبل الاشياء الطبيعيّةُ الزيادةَ والنقصان، واما الاشياء التى فى العالم الاعلى فانها لا تقبل الزيادة والنقصان لان مبدِعها تامٌّ كامل وانما ابدع ذاتَها وصفاتها معا فى دفعة واحدة فصارت لذلك تامّة كاملة فان كانت لذلك تامّة

كاملةٌ فهى اذن على حالة واحدة دائمةٌ وهى الاشياء كلُّها بالمعنى الذى ذكرنا آنفا وذلك انه لا يُذكر صفةٌ من الصفات صورةً من تلك الصور الا وانت تجدها [١٢٩] فيه؛

ونقول ان كلّ شىء واقع تحت اللون والفساد اما ان يكون من فاعلٍ غيرِ مُرَوٍّ واما ان يكون من فاعلٍ لا يفعل الشىء وصفاته فى دفعة واحدة لكنّه يفعل الشىء بعد الشىء فبذلك صار الشىء الطبيعىّ واقعا تحت اللون والفساد وصار مبدأُ كونه قبل تمامه فاذا صار الشىء كذلك كان للسائل ان يسأل ما هو ولِمَ هو لان تمامه لا تجده فى مبدئه؛ فاما الاشياء الدائمة فانها لم تُبدع برويّة ولا فكرة وذلك ان الدائم هو الذى ابدعها والدائم لا يروّى لانه تامٌّ والتامُّ يفعل فعلَه تامّا فى غاية التمام لا يحتاج ان يزاد فيه ولا ان ينقص؛

فان قال قائل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاوّل شيأً اوّلا ثم يزيد فيه شيأً اخر ليكون احسنَ وافضل قلنا انه ان ابدع الشىء اوّلا على حالٍ من الحالات ثم زاد فيه شيأً اخر وان كان حسنا فقد كان الفعلُ الاوّل ليس بحسن وهذا لا يليق بالفاعل الاوّل ان يفعل فعلا ليس بحسن لانه هو الحسنُ الاوّل الغايةُ فى الحسن؛ فان كان فعل الفاعل الاوّل حسنا فانه لم يزل حسنا لانه ليس بينه وبين الفاعل الاوّل وسطٌ فان الاشياء كلّها فيه؛

وان كان هذا هكذا قلنا ان العالم الاعلى حسنٌ لانّ فيه سائرَ الاشياء ولذلك صارت الصورةُ الاولى حسنةً لان فيها جميعُ الاشياء؛ وذلك انك

ان قلت جوهر او علم او ما يشبه هذه الاشياء وجدت ذلك فى الصورة الاولى فمن ذلك قلنا انها تامّة لان الاشياء كلّها توجد فيها فانها تمسك الهيولى وتقوى عليها وانما صارت تقوى على الهيولى لانها لا تدع شيأ منها ليس له جبلّة وانما كانت تضعف عليها او شيأ آخر لو انها تركت شيا من الصور ولم تجعله فيها مثل العين [۱۳۰] او شيأ من سائر الاعضاء فلمّا صارت الصورة الاولى لم يَفُتْها شئ من الهيولى إلّا وقد صوّرت فيه الصورة كان للسائل ان يسأل لِمَ كانت العينُ قلنا لان فى الصورة الاشياء كلّها فاذا قال لِمَ كانت اليد قلنا لانّ فى الصورة الاشياء كلّها، فان قلت ان هذه المشاعر انما كانت فى الحيّ للتحفظ بها من الآفات قلنا انك انما عنّيت بذلك ان فى الصورة الاولى حفظ الجوهر وهذا مّا ينفع فى كون الشىء،

فان كان هذا هكذا قلنا فقد كان الجوهر اذن موجودا فى الصورة الاولى وذلك انها هى الجوهر وان كان هذا هكذا كان فى الصورة التى فى العالم الاعلى كلُّ الاشياء التى فى العالم الاسفل لان الشىء اذا كان مع علّته وفى علّته وكانت علّتُه ايضا كلمةً تامّة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرا وصار هو ما هو فصار واحدا للعلّة التى تليه بغير وَسَطٍ،

ان كان هذا على ما وصفنا رجَعْنا فقلنا ان كانت الاشياء كلُّها فى الصورة العقليّة وكان الحسنُ واحدا فى الاشياء لم يزل الحسن فى جميع صورة النفس لان النفس اذا كانت هناك فهى عقليّة محضة والعقل تامٌّ كاملٌ

فى جميع الاشياء اوّلا وكان علّةً لما تحته والحالُ التى رأينا بها النفس العقليّة آخرا لكانت على تلك الحال اوّلا وهى فى العالم الاعلى وذلك ان العلّة هناك واحدة متمّمة لما تحتها لان فيها جميعَ الاشياء، فلذلك نقول ان الانسان هناك لم يكن الا عقليّا فقط فلما تأتى الى عالم الكون يزيد فيه الحسّ فصار حسّاسا بل كان هناك حسّاسا عقليّا ايضا،

فان قال قائلٌ ان النفس كانت فى العالم الاعلى حسّاسة بالقوّة فلما صارت فى عالم الكون صارت حسّاسة بالفعل وذلك ان الحسّ انما هو قبل [١٣١] المحسوسات قلنا هذا محالٌ وذلك انه ليس فى العالم الاعلى شىء حسّاس بالقوّة قد اتّفق على ذلك روساء الفلاسفة وقبيحٌ ان يكون فى العالم الاعلى شىء حسّاس بالقوّة دائما ثم يكون فى هذا العالم حسّاسا بالفعل وأنّ يكون قوّة النفس فعلا حتى صارت دنيّةً لنزولها الى العالم الاسفل الدنىّ،

، فى الانسان العقلىّ والانسان الحسّىّ،

يطلق هذه المسئلة ايضا بنوع اخر فنقول انا نريد ان نصف الانسان العقلىّ الذى فى العالم الاعلى غير انا نريد قبل ان نعقل ذلك ان نخبر الانسان فى العالم الحسّىّ فقلنا لا نعرفه معرفةً صحيحة فاذا لم نعرف هذا الانسان فكيف نستجيز ان نقول انا نعرف الانسان الذى فى العالم الاعلى ولعلّ أناسا يظنّون ان هذا الانسان هو ذلك الانسان وانهما شىء واحد ونجعل مبدأً فحصنا من ههنا فنقول أترى هذا الانسان الحسّىّ هو

صفةُ نفسٍ ما غيرِ النفس التى يكون بها الانسان انسانا حيًّا مفكّرا ما هذه النفس هى الانسان اى النفسُ التى تفعل أفاعيلها بجسمٍ ما هى الانسانُ، فان كان الانسانُ الحيُّ الناطق او المركّب من نفس وجسم اولم يكن هذه الصفةَ ولا كلُّ نفسٍ اذا رُكّبت مع جسمٍ ما يكون الانسانُ منهما فان كانت صفة الانسان فى المركّب من نفسٍ ناطقة وجسمٍ ما يكون يمكن نسجُ هذه الصفة لم يزل والانسانُ انما كان اجزاء عند اجتماع النفس والجسم بل ماهيّتُه دالّة على الانسان الكائن فى المستقبل لا على الانسان الذى يسمّى الانسانَ العقلىَّ والصورىَّ فلا يكون هذه الصفةُ صفةً بحقّ لكنها تكون شبهَها لانها لا تدلُّ على ماهيّة ابتداء الشيء الذى هو صورته الخفيّة لانها بها هو ما هو وليست ايضا بصفة صورة الانسان الهيولانىّ بل هى صفة الانسان المركّب من نفس وجسم،

[١٣٢] فان كان هذا هكذا قلنا انا لم نعرف بعدُ الانسانَ الذى هو انسانٌ بحقّ لانا لم نصف الانسان بعدُ كُنْهَ صفته وتلك الصفة التى وصفنا بها الانسانَ آنفا انما يقع على الانسان المركّب من نفس وجسم لا على الانسان المبسوط الصورىّ الحىّ، وينبغى اذا اراد احدٌ ان يصف شيأ هيولانيًا ان يصفه مع هيولاه ايضا ولا يصفه بالكلمة التى فعلت ذلك الشىء وحدها فاذا اراد ان يصف شيأ ليس بهيولانىّ فليصفه بالصورة وحدها، فان كان هذا هكذا قلنا انه اذا اراد احد ان يصف الانسان الحىّ فانما يصف صورة الانسان وحدها فكذلك من اراد ان

يحدّ الاشياء بالفعل فلْيصف صورة الشيء التى بها هو ما هو والشيء الذى به الانسانُ غيرُ مباين منه وهو الذى ينبغى ان يوصف، فان كان هذا هكذا قلنا اترى صفة الصورة هو الانسان الحىّ الناطق والحىّ انما جُعل فى الصورة بدل الحيوة الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوةً ناطقةً فان كان الانسانُ حيوةً ناطقةً قُلْنا لا يمكن ان يكون حيوةٌ بغير نفسٍ والنفسُ هى التى تعطى للحيوة الناطقة الانسانَ، فان كان هذا هكذا فانه لا يخلو ان يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون جوهرا او ان يكون النفسُ الانسانَ بعينه فان كانت النفسُ العاقلة هى الانسان وجب من هذا ان يكون النفس دخلت فى جسمٍ اخرَ غير جسم الانسان او ان يكون ذلك الجسمُ انسانا وهذا محالٌ غيرُ ممكن وذلك ان النفس لا يلزمها هذا الاسمُ الا اذا كانت مع هذا الجسم الانسانىّ الذى فيه الآنَ،

فان كانت النفسُ ليست بانسان فينبغى اذن ان يكون الانسانُ كلمةً غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك فما الذى يمنعنا ان نقول الانسان هو المركّب من نفسٍ وجسمٍ جميعا فاذن تكون [١٣٣] النفس ذاتَ كلمةٍ ما من انواع الكلم وانما اعنى بالكلمة الفعلَ وذلك ان للنفس فعلا من انواع الفعل ولا يمكن ان يكون الفعل من غير فاعلٍ وكذلك يكون الكلمة التى فى المحبوب فان المحبوب ليست بلا نفسٍ وانفس المحبّ ليست بانفسٍ مرسَلة وذلك ان لكلّ حبّ من المحبوب نفسا غير نفس صاحبه، وتحقيق

ذلك اختلافُ افاعيلها وانما قلنا ان للحبوب انفسا لان الكلمات الفواعل التى فيهن ليست بانفسٍ وليس يجبُ ان يكون لهذه كلّها كلماتٌ اعنى ان تكون فعّالةً وذلك ان الكلمات الفواعل انما هى افاعيلُ النفس النامية واما النفس الحيوانيّة فهى التى ابين واظهر من النامية لانها اشدُّ اظهارا للحيوة من النفس النامية، فان كانت النفس على هذه الصفة اى ان فيها كلمات فواعل فلا محالة ان فى النفس الانسانيّة كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق، فاذا صارت النفس الهيولانيّة اى الساكنة فى الجسم هذه الصفةَ قبل ان تسكن فيه فهى انسانٌ لا محالةَ فاذا صارت فى البدن على صنم انسان اخر فنفسُه على نحو ما يمكن ان يَقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحقّ، وكما ان المصوّر يصوّر صورة الانسان الجسمانىّ فى مادّتها او فى بعض ما يمكنه ان تصوّر فيه فيحرص على ان ينقش تلك الصورة او شبّهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذى يصوّرها فيه فيكون تلك الصورة انما هى صنم لهذا الانسان الّا انها دونه واخسّ منه بكثيرٍ وذلك انه ليس فيه كلمات الانسان الفواعل ولا حيوته ولا حركته ولا حالاته ولا قُواه فكذلك هذا الانسان الحسّىّ هو صنمٌ لذلك الانسان الاوّل الحقّ الا ان المصوّر هو النفس وقد خرجت لان تشبّه هذا الانسانَ بالانسان الحقّ وذلك انها جعلت فيه صفاتِ الانسان الاوّل [۱۳۴] الا انها جعلتها فيه ضعيفةً قليلةً نزرةً وذلك ان قُوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفةٌ وهى فى الانسان الاوّل قويّةٌ

جدّا، وللانسان الاوّل حواسّ قويّة ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواسّ هذا الانسان لان هذه انما هى اصنامٌ لتلك كما قلنا مرارا،

فمن اراد ان يرى الانسان الحقّ الاوّل فينبغى ان يكون خيرا فاضلا وان يكون له حواسّ قويّة لا تنحبس عند اشراق الانوار الساطعة عليها وذلك ان الانسان الاوّل نور ساطع فيه جميعُ الحالات الانسانيّة الّا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى، وهذا الانسان هو الانسان الذى حدّه افلاطن الشريف الالاهىّ لانه زاد فى حدّه وقال ان الانسان الذى يستعمل البدن ويعمل اعماله بأداة بدنيّة فما هو الا نفس تستعمل البدنَ اوّلا فاما النفس الشريفة الالاهيّة فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اى بتوسّط النفس الحيوانيّة وذلك انه اذا صارت النفسُ الحيوانيّة المكوّنة حاسّةً اتبعتها النفسُ الناطقة الحيّة واعطتها حيوةً اشرف واكرم ولستُ اقول انها انحدرت من العلوّ لكن اقول انها زادتها حيوةً اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحيّة الناطقة لا تبرح من العالم العقلىّ لكنها تتّصل بهذه الحيوة وتكون هذه معلّقة بتلك فيكون كلمةُ تلك متّصلةً بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمةُ هذا الانسان. وان كانت ضعيفةً حقيقةً احرى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتّصالها بها،

فان قال قائلٌ ان كانت النفس وهى فى العالم الاعلى حاسّةً فكيف يمكن ان تكون فى الجواهر الكريمة العالية الحسّيّة وهى موجودة فى الجوهر الاوّل قلنا ان الحسّ الذى فى [١٣٥] العالم الاعلى اى فى الجوهر الاكرم العقلىّ لا

يشبه هذا الحسّ الذى فى هذا العالم الدنى وذلك انه لا يحسّ هناك هذا الحسُّ الدنىّ لانه يحسّ هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك فلذلك صار حسُّ هذا الانسان السفلىّ متعلّقا بحسّ الانسان الاعلى ومتّصلا به فانه انما ينال هذا الانسان الحسَّ من هناك لاتّصاله به كاتّصال هذه النار بتلك النار العالية والحسّ الكائن فى النفس التى هناك متّصل بالحسّ الكائن فى النفس التى ههنا ولو كانت فى العالم الاعلى اجسامٌ كريّةٌ مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحسّ بها وتنالها ولكان الانسانُ الذى هناك يحسّ بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثانى الذى هو صنمٌ للانسان الاوّل فى عالم الاجسام يحسّ بالاجسام ويعرفها، لان فى الانسان الاخر الذى هو صنمٌ للانسان الاوّل كلمة الانسان الاوّل بالتشبيه به وفى الانسان الاوّل كلماتُ الانسان العقلىّ والانسان العقلىّ يفيض بنوره على الانسان الثانى وهو الانسان الذى فى العالم الاعلى النفسانىّ والانسان الثانى يشرق نورَه على الانسان الثالث وهو الذى فى العالم الجسمانىّ الاسفل فان كان هذا هكذا على ما وصفنا قلنا ان فى الانسان الجسمانىّ الانسان النفسانىّ والانسان العقلىّ ولست اعنى انه هو هما لكنى اعنى به انه متّصل بهما لانه صنمٌ لهما وذلك انه يفعل بعضَ افاعيلِ الانسان العقلىّ وبعض افاعيل الانسان النفسىّ وذلك لانّ فى الانسان الجسمانىّ كلا الكلمتَين اعنى النفسانىّ والعقلىّ الّا انهما فيه قليلةٌ ضعيفةٌ نزرةٌ لانه صنمٌ للصنم،

فقد بان ان الانسان الاوّل حاسّ الا انه بنوع اعلى وافضل من الحسّ الكائن فى الانسان السفلىّ وان الانسان السفلىّ انما ينال الحسّ فى الانسان الكائن [١٣٦] فى العالم الاعلى العقلىّ كما بيّنّا واوضحنا، فنقول انا قد وصفنا كيف يكون الحسّ فى الانسان وكيف لا يستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفليّة بل الاشياء السفليّة هى المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلّقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء تتشبّه تلك الاشياء فى جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هى مستفادة من الانسان العالى وانها متّصلة بتلك القوى غير ان بقوى هذا الانسان محسوسات غير محسوسات قوى الانسان فى العالم الاعلى وليست تلك المحسوسات اجساما ولا لذلك الانسان ان يحسّ هذا الانسان ويبصره لان تلك المحسوسات وذلك البصر خلافُ هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر فلذلك صار ذلك البصر اقوى واكثرَ نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكلّيّات وهذا يبصر الجزئيّات لضعفه وانما صار ذلك البصرُ اقوى واكثر معرفةً من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح وصار هذا البصر ضعيفا لانه ينال اشياء خسيسةً دنيّةً وهى اصنامٌ لتلك الاشياء العالية ونصف تلك الحسائس فنقول انها عقول ضعيفةٌ ونصف تلك العقول فنقول انها حسائس قويّة على ما وصفنا فى ان كيف يكون الحسّ فى الانسان العالى،

فان قال قائلٌ انّا قد اخبرناكم ان الحسّ الذى فى الانسان السفلىّ هو

فى الانسان العالى وانه ربما بقى عليه اثر من هناك فما قولكم فى سائر الحيوان اترى ان المبدع الاوّل لمّا اراد ابداعها روّأ اوّلا فى صورة الفرس وفى صورة سائر الحيوان ثم ابدعها فى هذا العالم الحسّى لا فى العالم الاعلى فنقول انا قد بيّنّا فيما سلف ان البارى الاوّل ابدع جميع الاشياء بغير رويّة ولا فكرة ورتبنا البرهان على ذلك بحجج مقنعة فان كان هذا على ما قلنا نقول ان البارى الاوّل ابدع العالم الاعلى وفيه جميع [١٣٧] الصور تامّة كاملة من غير روية لانه ابدعها بأنّه فقط لا بصفة اخرى غير الأنيّة ثم ابدع هذا العالم الحسّى وصيّره صنما لذلك العالم فان كان هذا هكذا قلنا انه لمّا ابدع الفرس وغيره من الحيوان لم يبدع ليكون فى العالم الاسفل لكن ليكون فى العالم الاعلى وذلك انّ كلّ مبتدع ابتدع من البارى الاوّل بلا توسّط فهو فى العالم الاعلى تامّ كامل غير واقع تحت الفساد، فان كان ذلك كذلك فانه لمّا ابدع الفرس وغيره من الحيوان لم يبدعه ليكون ههنا لكنّه ابدعه ليكون فى العالم الاعلى التامّ الكامل وانه ابدع جميع صور الحيوان وصيّرها هناك بنوع اعلى واشرف واكرم وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطرارا لانه لم يكن ان يتناهى الخلق فى ذلك العالم وذلك انه ليس شىء من الاشياء يقوى على ان يسلك الى جميع القوّة الاولى التى هى قوّة القوى ومبدعة القوى وان يسلك الى الموضع الذى يريد ان يسلكه اليه وان يتناهى عنده من غير ان

يكونَ هو ذاتَ نهايةٍ وانما يتناهى الخلقُ ولا القوّة المبدعة للخلق كما بيّنّا مرارا فى مواضع شتّى،

فان قال قائلٌ لِمَ كانت هناك هذه الحيوانات الغيرُ الناطقة فان كانت لانها كريمةٌ شريفةٌ فقد يمكن لقائل ان يقول انها هناك اكرم جوهرا وشرفا وانما كرمت هذه الحيوانات لانها اخرُ الشىء البهيمىّ الذى فما الذى تنال فى ذلك من الحسّ بكونها فيه بل لَحرّى ان تكون دنيّةً اذا كانت فيه، فنقول ان العلّة فى ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان البارى الاوّل واحدٌ فقط فى جميع الجهات وان ذاته ذاتٌ مبدعةٌ كما قلنا مرارا وابدع العالم واحدا ولم يكن [١٣٨] من الواجب لوحدانيّة المبدِع ان تكون مثلَ وحدانيّة المبدَع والّا لكان المبدِع والمبدَع والعلّةُ والمعلولُ شيأً واحدا واذا كانا واحدا كان المبدِع مبتدعا والمبتدع مبدِعا وهو محالٌ فلما كان هذا محالا لم يكن بدٌّ من ان يكون فى وحدانيّة المبدَع كثرةٌ اذ صار بعد الواحد الذى هو واحدٌ من جميع الجهات وذلك انه لمّا كان الواحد المبتدع بعد الواحد الذى هو واحدٌ من جميع الجهات لم يمكن ان يكون فوق الواحد المبدِع فى الوحدانيّة ولا ان يكون اشدّ وحدانيّةً منه بل كان من الواجب ان يكون فى الوحدانيّة انقصَ من الواحد المبدِع واذا كان البارى الذى هو افضل الافضلين واحدا كان من الواجب ان يكون المفضولُ عليه اكثرَ من واحد لئلا يكون مثلَ الفاضل سواء، فان كان ليس من الواجب ان

يكون المفضول عليه واحدا فلا محالة انه كثيرة لان الكثير خلاف الواحد وذلك ان الواحد هو التامّ والكثير هو الناقص وان كان المفضول عليه فى حيّز الكثرة فلا اقلّ من ان يكون اثنين وكلّ واحد من قَبْلِك الاثنين يتكثّر على ما وصفنا وقد يوجد للاثنين الأوّلين حركةٌ وسكونٌ وفيهما عقلٌ وحيوة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل منفرد لكنه عقلٌ فيه جميع العقول وكلّها منه وكلّ من العقول فهو كثيرٌ على قدر كثرة العقول واكثر منها، والنفس التى هناك ليست كانها نفس واحدةٌ منفردة لكنّها كانت النفوسُ كلُّها فيها وفيها قوّةٌ ان يعقل النفوس كلُّها لانها حيوةٌ تامّةٌ فان كان هذا هكذا وكانت النفسُ الحيّة الناطقة واحدةً من الانفس فلا محالة انها هناك ايضا فان كانت هناك فالانسانُ هناك ايضا الا انه هناك صورة بغير هيولى فقد بان انه لم يكن [١٣٩] العالمُ الاعلى ذا صور كثيرة وان كانت صورُ الحيوان كلّها فيه،

فان قال قائلٌ قد يجوز لجاعلٍ ان يجعل الحيواناتِ الكريمةَ فى العالم الكريم الاعلى فاما الحيواناتُ الدنيّة فانه لن يجوز ان يقول انها هناك وذلك انه ان كان الحىُّ الناطق العقلىُّ هو الحىُّ الكريم الشريف فالحىُّ الذى لا نطقَ له ولا عقل هو الحىُّ الدنىُّ فان كان الكريم فى الموضع الاكرم فالدنىّ لا يكون فيه بل يكون فى الموضع الادنى وكيف يمكن ان يكون فى العقل شىء لا عقل له ولا نطق وانما نعنى بالعقل العالمَ الاعلى كلّه اذ كلُّه عقلٌ وفيه جميعُ العقول ومنه العقول بأسْرها، فنقول انا نريد قبل

ان نردّ على قائل هذا القول ان نجعل لنا مثالا ان نقيس به الاشياء التى نقول انها فى العالم الاعلى فهو الانسانُ فنقول ان الانسان الذى ههنا فى العالم الاسفل ليس مثلَ الانسان الذى فى العالم الاعلى كما بيّنّا فان كان هذا الانسانُ ليس مثلَ ذاك الانسان لم يكن ايضا سائرُ الحيوانات التى هناك مثلَ الحيوان الذى ههنا بل ذاك افضل واكرم من هذا بكثير،

واقول ان نطق الانسان الذى هناك ليس هو مثلَ نطق الانسان الذى ههنا وذلك ان الناطق الذى ههنا يروّئ ويفكّر والناطق الذى هناك لا يروّى ولا يفكّر وهو قبل الناطق المروّى المفكّر، فان قال قائل فما بالُ الناطق العالى اذا صار فى هذا العالم روّأ وفكّر وسائرُ الحيوان لا يروّى ولا يفكّر اذا صار ههنا وهى كلُّها هناك عقولٌ قلنا ان العقل مختلفٌ وذلك ان العقلَ الذى فى الانسان غيرُ العقل الذى فى سائر الحيوان فان كان العقل فى الحيوانات العالية مختلفا فلا محالة ان الروية والفكرة فيها مختلفةٌ وقد نجد فى سائر الحيوان اعمالا كثيرةً ذهنيّةً، فان قال قائلٌ ان كانت اعمالُ الحيوان ذهنيّةً فلِمَ لم يكن اعمالُها بالسواء كلُّها وان كان النطق علّةً للروية ههنا فلِمَ لم يكن الناسُ كلُّهم سواء بالروية لكنّ رويةَ كلّ واحد منهم غيرُ روية صاحبها قلنا انه [١٤٠] ينبغى ان نعلم ان اختلاف الحيوة والعقول انما هى لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور وابين واظهر واشرف من بعض،

اقول ان الحيوة والعقل فى بعضها ابين واظهر وفى بعضها اخفى بل نقول هى فى بعضها اضوأ واشدّ نورا من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صارت اشدّ نورا من بعضها ومنها ما هو ثان لها ومنها ما هو ثالث، فلذلك صار بعض العقول التى ههنا هى الهيّئة وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبُعدها من تلك العقول الشريفة واما هناك فالحىُّ الذى تسمّيه ههنا غيرَ ناطقة هو ناطق والحىّ الذى لا عقلَ له ههنا هو هناك ذو عقل وذلك ان العقل الاوّل الذى للفرس هو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس هو فرسٌ به ولا يمكن ان يكون الذى يعقل الفرسَ ايضا هو عقلُ الانسان فان ذلك محال فى العقول الاولى والا لكان العقلُ الاوّل يعقل شيأً ليس هو بعقل فالا كان ذلك محالا كان العقلُ الاوّل اذا عقل شيأً ما كان هو وما عقلَه سواء فيكون العقلُ والشىء واحدا، فكيف صار احدُهما عقلا وصار الاخر اعنى الشىء المعقول شيأً لا عقلَ له،

فانه ان كان ذلك كذلك كان العقل يعقلُ معقولَه والمعقولُ غيرُ عاقلٍ فهذا محالٌ فان كان هذا محالا فالعقلُ الاوّلُ لا يعقلُ شيأً لا عقلَ له بل يعقل عقلا نوعيّا ويعقل حيوة نوعيّة وكما ان الحيوة الشخصيّة ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذلك العقل الشخصىّ ليس بعادم للعقل المرسل،

فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل الكائن فى بعض الحيوان

ليس هو بعادم للعقل الاوّل [١٤١] وكلُّ جزءٍ من اجزاء العقل هو كلٌّ يتجزّأ به العقلُ فالعقلُ للشيء الذى هو عقلٌ له هو بالقوّة الاشياء كلّها فاذا صار بالفعل صار خاصًا، وانما يّصيرُ بالفعل اخيرا واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيأً آخرَ من الحيوان وكلّما سلكت الحيوةُ الى الاسفل صارت حيًا دنيًا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانيّة كُلّما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعضُ افاعيلها وكلّما خفيت بعض افاعيلها العالية حدثت من تلك القوى فى خسيس دنى فيكون ذلك الحىُّ ناقصا ضعيفا فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائنُ فيه فيحدث الاعضاء القويّة بدلا ممّا نقص عن قوّته فلذلك صار لبعض الحيوان اظفارٌ ولبعضه مخاليبُ ولبعضه قرونٌ ولبعضه انياب على نحو نقصان قوّة الحيوة فيه، فان كان هذا هكذا قلنا انه لمّا سلك العقلُ الى هذا العالم الاسفل وانقص نقصانا كثيرا احتال لذلك النقصان قائمة ببعض الالة التى صيّرها فيه فيصير بها تامًّا كاملا وذلك انه ينبغى ان يكون كُلُّ حيّ من الحيوان تامًّا كاملا وذلك بانه حيٌّ وانه عاقلٌ،

فان قال قائلٌ انه قد يوجد حيوانٌ ضعاف ليس لها شىء تدفع به عن انفسها قلنا انه قلّما يكون من ذلك الحيوان وايضا يمكن ان نقول له انا اذا اضفْنا جميعَ الحيوان بعضَها الى بعضٍ كان الكلّ منها تامًّا كاملا اعنى يكون الحيوة والعقل بها كلّها تامًّا كاملا على نحو ما يليق بها من التمام والكمال، ونقول انه ان كان ليس من الواجب ان يكون المعلولُ واحدا

محضا لئلّا يكون مثل العلّة كائنا آنفا فلا محالة اذن انه ينبغى ان يكون كلُّ واحد مركّبا من اشياء كثيرة ولا يمكن ان يكون من اشياء متشابهة والّا كان مكتفيا ان يكون واحدا فقطْ فيكون سائرُ الاشياء فيه باطلا اذا كانت [١٤٢] يشبه بعضُها بعضا فينبغى ان يكون مركّبا من اشياء مختلفة الصور وان يكون كلُّ صورة فيها بصفاتها وحدّها وان يكون كلُّ واحدة منها فى واحدة من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضلا لكنّه بانها للحىّ شىء واحدٌ على هذا ينبغى ان يكون صفات العقل الاوّل مختلفةً وان لا تكون متشابهةً،

فان كان هذا هكذا قلنا ان للكلّ حسنا وهو ان يكون مركّبا من اشياء مختلفة وللخاصّ حسنا وهو ان يكون كلُّ واحد من الاشياء على ما يليق به ان يكون وكذلك هذا العالم مركّب من اشياء مختلفة والنقصُ الذى فيه منها فضلٌ وانكلُّ واحدٌ بانّه عالمٌ ولكلّ واحد منه شريفا كان او دنيّا فضلٌ على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام، فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا وقلنا ان كلّ صورة طبيعيّة فى هذا العالم هى فى ذلك العالم الّا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلّقة بالهيولى وهى هناك بلا هيولى وكلّ صورة طبيعيّة ههنا فهى صنمٌ للصورة التى هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وهواء وماء ونارٌ وان كان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا،

فان قال قائل ان كان فى العالم الاعلى نبات فكيف هى هناك وان كان

ثمّة نارٌ وارض فكيف هما هناك فانه لا محالة من ان يكونا هناك حيّين او ميّتين وان كانا ميّتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك وان كانا حيّين فكيف يحْيَيان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حىٌّ لانه ههنا حىٌّ ايضا وذلك ان فى النبات كلمةً فاعلةً محمولةً على حيوةٍ وان كانت كلمة النبات الهيولانيّة حيوةً فهى اذن لا محالة نفسٌ ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة فى النبات الذى فى العالم الاعلى وهو النبات الاوّل [١٤٣] الا انه فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التى فى هذا النبات انما هى صنمٌ من تلك الكلمة الّا ان تلك الكلمةَ واحدةٌ كلّيّةٌ وجميعُ الكلمات النباتيّة التى ههنا متعلّقة بها فاما كلمات النبات التى ههنا فكثيرةٌ الا انها جزويّةٌ فجميعُ نبات هذا العالم الاسفل جُزْوىٌّ وهو من ذلك النبات الكلّىّ وكلّما طلب الطالبُ من النبات الجُزْوىّ وَجَدَه فى ذلك النبات الكلّىّ اضطرارا، فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيّا فبالحَرَى ان يكون ذلك النبات حيًّا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاوّل الحقُّ فاما هذا النبات فانه نباتٌ ثانٍ وثالثٌ لانه صنمٌ لذلك النبات وانما يحيى هذا النبات بما يُفيض عليه ذلك النباتُ من حيوته، فاما الارض التى هناك ان كانت حيّةً او ميّتةً فانا سنعلم تلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لانّ هذه صنمٌ لتلك، فنقول ان لهذه الارض حيوةً ما وكلمة فاعلةً،

والدليل على ذلك صورُها المختلفة وذلك انها تنمو وتنبتُ الكلأ

وينبت الجبال فانها نبات ارضىّ وفى داخل الجبال حيوانٌ كثيرة ومعادنُ
واوديةٌ وغير ذلك وانما يكون هذه فيها لاجل الكلمات ذوات النفس
التى فيها فانها هى التى تصوّر فى داخل الارض هذه الصورَ وهذه
الكلمة التى هى صورة الارض التى تفعل فى باطن الارض كما تفعل
الطبيعة فى باطن الشجر وعود الشجر يشبه الارض بعينها والحجر
الذى يقطع من الارض يشبه الغصن الذى يقطع من الشجر، فان كان
هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة فى الارض الشبيهة لطبيعة الشجر
هى ذات نفس لانه لا يمكن ان تكون ميّتةً وان تفعل هذه الافاعيل
العجيبة العظيمة فى الارض فان كانت حيّةً فانها ذات نفسٍ لا محالةَ
فان كان هذه الارض الحسّيّة التى هى صنمٌ حيّةً [١٤٤] فبالحرى ان
يكون تلك الارض العقليّة حيّةً ايضا وان يكون هى الارض الاولى وان
يكون هذه الارض ارضا ثانيةً لتلك الارض شبيهةً بها، والاشياء التى فى
العالم الاعلى كلّها ضياء لانها فى الضوء الاعلى وكذلك كلّ واحدٍ
منها يرى الاشياء فى ذات صاحبه فصار لذلك كلّها فى كلّها وصار
الكلُّ فى الكلّ والكلّ فى الواحد والواحد منها هو الكلُّ والنور الذى
يسنح عليها لا نهايةَ له فلذلك صار كلّ واحد منها عظيما وذلك ان
الكبير منها عظيمٌ والصغير عظيمٌ فذلك ان الشمس التى هناك هى
جميعُ الكواكب وكلُّ كوكب منها شمسٌ ايضا غير ان منها ما يغلب
الكوكب فيسمّى كوكبا، وقد يُرى كلُّ واحد منها فى صاحبه ويُرى

كلّها فى واحد والواحد يُرى فى كلّها، فهناك حركةٌ الّا انها حركةٌ نقيّةٌ محضة وذلك انها ليست تبدأُ من شىء وتتناهى الى شىء ولا هى غيرُ المتحرّك بل هى المتحرّك وهناك سكونٌ نقىٌّ محضٌ وليس ذلك السكون بأثر حركةٍ ولا هو مختلطٌ بالحركة فهناك الحسن النقىُّ المحض لانه ليس بمحمولا من شىء ليس هو بحسن والّا هو شديد القُبح وكلٌّ واحدٍ من الاشياء التى هناك ثابتٌ تامٌّ ليست بقوّية فى الارض وذلك ان كل واحدٍ منها ثابت تامّ فى الشىء الذى قوّته وحيوته فى الجوهر غير انه يعلوه كالقُوَى البدنية وليس هناك للشىء غيرُ الموضع الذى هو فيه وذلك ان الحامل عقلٌ والمحمول عقلٌ ايضا،

ومثال ذلك هذه السماء الواقعة تحت الحسّ فانها نيّرةٌ مضيئةٌ وضوءها للكواكب فيها غير انها وان كانت مضيئةً فانّ كلّ واحدٍ منها فى غير موضع صاحبه فى السماء وكلُّ واحد منها جزوٌ فقط وليس بكلّ كالاشياء التى فى السماء الروحانيّة فان كلّ جزء منها هو جزوٌ وكُلٌّ فاذا رأيت الجزء فقد رأيت الكلّ واذا رأيت الكلّ فقد رأيت الجزء وذلك ان وهم احدهما يقع على الجزء الواحد ونظرُه يقع [١٤٥] على الكلّ لحدّته وسرعته،

فمن كان له بصرٌ مثلُ بصر النفوس وكان حديدَ البصر كان يبصر ما فى بطن الارض وانما اراد صاحب البصر ان يصف بصرَ العالم الروحانىّ وان يعلمنا ان بصرَ اهل ذلك العالم حادٌّ سريع لا يفوته شىء ممّا هناك، والنظر الى ذلك العالم والى ما فيه ليس بتعب ولا يشبع الناظر من النظ

اليه فيميل عنه الحركة لان البصر هناك ليس يُتعب عنه فيحتاج الى السكون لترجع قوّة النظر اليه بالحركة والناظر هناك لما نظر الى بعض الاشياء فيستحسنها ويلتذّ بها لكنه انما ينظر اليها كلّها كما ههنا ينظر واحدا منها فيستحسنه ويلتذّ به فالاشياء التى هناك لا تتغير ولا تنتقص ولا يملّ الناظر اليها ولا ينفد اشتياقُه منها فان المشتاق اذا فقد شوقُه فى الشىء حقّره وفرغ طلبه وقلّ من النظر اليه لكنّ الناظر اليها اعنى الى تلك الاشياء كلّها كلّما طال نظره اليها ازداد بها عجبا واليها شوقا فينظر اليها بنظرة لا نهايةَ لها؛

وانما جعل الناظر لا يشبع فى النظر اليها ولا يتعب عنها لانها لا تتغيّر عن حسنها بل كلّما رآها الناظر ازدادت عنده حسنا وجمالا وليس فى الحيوة التى هناك تعب ولا نصب لانها حيوة نقيّة عذبة والشىء ذو الحيوة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الالم لانّها لم تزلْ كاملةً منذ ابدعت غيرَ ناقصةٍ ولذلك لا تحتاج الى النصب والتعب؛ وانما ابدعت تلك الحكمة من الحكمة الاولى والجوهر الاوّل من الحكمة لا ان الجوهر اوّلاً ثم الحكمة بل الجوهر هو الحكمة والانّيّة الاولى هى الجوهر والجوهر هو الحكمة لا انه جوهرٌ ثم حكمة كما يكون فى الجواهر الثوانى بل الانّيّة والجوهر والحكمة شىءٌ واحدٌ فلذلك صارت تلك الحكمة اوسع من كلّ حكمةٍ وهى حكمةُ الحكيم واما الحكمة التى فى العقل فانما هى مع العقل؛ اقول ان

العقل بدأً أوّلا ثم بدأً حكمته مثل [١٣٩] ما قيل في المشترى عُقوبتُه مع لذّاته ولذلك انه يُذكر أوّلا لذّ اته ثم يذكر عقوبتَه،

والاشياء السماويّة والارضيّة انما هي اصنامٌ ورسوم للاشياء التي في العالم الاعلى ولذلك صار ما هناك منظرا عجيبا لا يراه الا اهل السعادة والجدود وهم الذين اجتهدوا في النظر الى ذلك العالم فاما عظمة الحكمة الاولى وقوّتها فمن الذى يقدر ان يراها ويعرفها كُنْهَ معرفتها وذلك لانها حكمة فيها جميع الاشياء وقدرة ابدعت الاشياء كلّها فالاشياء كلُّها فيها وهي غير الاشياء كلّها لانها علّة الاشياء العقليّة والحسّيّة غير انها ابدعت الاشياء العقليّة بلا توسُّط وابدعت الاشياء الحسّيّة بتوسُّط العقليّة والاشياء كلُّها تُنسب اليها لانها هي علّةُ العِلَل وحكمةُ الحكَم كما قد قُلنا مرارا،

فان كانت الحكمة الاولى علّةَ العلل فان كان كلُّ فعلٍ تفعله معلولُها ينسب اليها ايضا بنوع ارفع وافضل، وما أشْرف العالمَ الاعلى والاشياء التى فيه واشرفُ منها واجلُّ الحكمةُ التى ابدعتها لانها هي شَرَفُ كلّ شرفٍ، وإنّ يقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذى استغرق عقلُه حواسَّه وهو افلاطون الشريف الالاهيّ فلا يعرف الا بانّه عَقلٌ فقط، وهو الذى قد اعتاد ان يعرف الاشياء بنظر العقل لا بمنطق وقياس واما نحن فلم ترضَ انفسُنا بالنظر الى حسن ذلك العالم النوريّ وبهائه لان الحسّ قد غلب علينا فلا نصدق الا بالاشياء الجسمانيّة فقط فلذلك

ظننّا ان العلومَ انما هى آراءٌ قد استخرجت من قضايا وانه لا يمكن ان يكون [١٤٧] علمٌ ما الّا لوَضْع القضايا واستنباط النتائج منها وليس ذلك كذلك فى جميع العلوم التى ههنا٠

وذلك ان علم الاوائل الاولى النقيّة الواضحة يُعلم بغير وضع القضايا لانها هى القضايا التى تستنبط النتائجُ منها فان كان بعضُ العلوم فى هذا العالم يُنال بنفسه بلا شىء اخر فبالحَرَى ان العلوم العالية والآراء السامية لا تحتاج الى القضايا المفيضة الى دركه الحقّ بل انما يُنال الحقُّ هناك بلا خطإ ولا كذب البتّة لانها بلا توسّط كما قلنا لانهما لا يقعا الا على شىء متوسّط وايضا لا يخالطه شىء غريب ولا عرضٌ كما يخالط العلومَ ههنا الاشياء الارضيّة فلا تُدرك ادراكا صحيحا ولا صادقا٠ فمن شكّ فى ذلك العالم وانه على هذه الصفة التى وصفناها فانّا تاركوه ورأيَه لئلا نشغل انفسنا بمجادلته فندع انسانَ قولنا بوصف حقائق الاشياء وصدقها٠ ونرجع الى ما كنّا فيه من صفة العلوم التى فى ذلك العالم وكيف تكون فنقول ان افلاطون الشريف الالاهىّ قد رأى ذلك العالم برؤية العقل ووصفه وذكر العلم الكائن هناك وان العلم هناك ليس هو بشىء من شىء ولم يصف كيف يكون ذلك وانما ترك صفته على عمد منه واراد ان نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا فيُدرك منا من كان لذلك اهلا٠

فى العالم العقلىّ

فنحن واصفون كيف العالم هناك وجاعلون مبتدأ قولنا من ههنا

فنقول ان كلّ مصنوع انما يكون بحكمة ما صناعيّا كانت ام طبيعيّا ومبدأ كلّ صناعة الحكمةُ فى صنع الاشياء والحكمة ايضا صنائعُ لا محالة فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلْنا ان جميع الصناعات يكون فى حكمة ما وقد ينسب الصنع ايضا الى الحكمة الطبيعيّة لانه انما [١٤٨] يحكى الطبيعة ويتشبّه بها والحكمة الطبيعيّة لم تتركّب من الاشياء لكنّها شىء واحدٌ وليست بواحد مركّب من اشياء كثيرة لكنها تنمو من الواحد الى الكثيرة، فان جعل جاعلٌ هذه الحكمة الطبيعيّة من الحكمة الاولى اكتفى بها ولم يحتجّ الى ان يترقّى الى حكمة اخرى لانها حينئذ لا تكون من حكمة اخرى هى اعلى ولا تكون فى شىء آخر، فان جعل جاعلٌ القوّة المخرجة للصناعة من الطبيعة وجعل اوّل هذه الطبيعة نفسَها فقلْنا من اين هذه القوّة الطبيعيّة فانه لا يخلو من ان تكون من ذاتها او من غيرها فان كانت هذه القوّة من الطبيعة نفسِها وقفنا ولم نرقّ الى شىء اخر وان أبَوْا ذلك وقالوا ان قوّة الطبيعة مبتدعةٌ من العقل قلنا ان كان العقلُ ولدَ الحكمة فانه لا يخلو اما ان يكون الحكمةُ التى فى العقل من شىء اخر اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقلَ ولدُ الحكمة من ذاته قلنا انه لا يمكن وليس كذلك العقل لانه أنيّةٌ ثم حكمةٌ من الحكمة الاولى وانما هى صفةٌ فيه لا جوهرٌ، فان كان هذا هكذا قلنا ان الحكمة الحقّ هى جوهرٌ والجوهر الحقّ هو حكمةٌ كلّ حكمة حقّ انما ابتدعت من ذلك الجوهر الاوّل وكلّ جوهر حقّ انما ابتدع من تلك الحكمة

الخفيّة ولذلك صار كلّ جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حقّ غير انه وان لم يكن جوهرا فانه لمّا كان مبتدعا من الحكمة الاولى صار جوهرا مرسلا ٬

فنقول انه لا ينبغي ان يظنّ ظانّ ان جوهر الاشياء التي في ذلك العالم بعضها ارفع من بعض في الجوهر ولا انّ بعضها اشرف صورة من بعض واحسن بل الاشياء التي هناك كلّها صورها حسنة شريفة وهي مثل الصور التي يتوهّم المتوهّم انها في نفس الصانع الحكيم وليس صورها كصور مصوّرة في حائط لكنها [١٤١] صوّر في انيّات فلذلك سمّاه الاوّلون المُثُل اى الصورة التي ذكرها افلاطون الشريف انيّات وجواهر ٬

ونقول ان الحكماء المصريين قد كانوا رأوا بلطف اوهامهم هذا العالم العقليّ والصور التي فيه وعرفوها معرفة صحيحة اما بعلم مكتسب واما بغريزة وعلم طبيعيّ ٬ والدليل على ذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا شيا بيّنوه بحكمة صحيحة عالية وذلك انهم لم يكونوا يرسمونه رسما بكتاب موضوع بالعادة التي رايناها بكتب ولا كانوا يستعملون القضايا والاقاويل ولا الاصوات والمنطق فيعبّرون به عمّا في نفوسهم الى من ارادوا من الآراء والمعاني لكنهم كانوا ينقشون في حجارة او في بعض الاجسام فيصيّرونها اصناما ٬

وذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنما واقاموا للناس علما وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات اعني انهم كانوا ينقشون لكلّ شي من الاشياء صنما حكمة متقنة وحكمة ثابتة

ويقيمون تلك الاصنام فى هياكلهم فتكون لهم كانها كتب تلتطف وحروف تُقرأ وعلى هذا كانت كتبُهم التى قيّدوا فيها معانيهم ووصفوا بها الاشياء، وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يُعْلِموا ان لكلّ حكمة ولكلّ شىء من الاشياء صنما عقليّا وصورة عقليّة لا هيولى لها ولا حامل بل ابدعت جميعها دفعة واحدة لا برؤية ولا فكر لان مُبْدِعها واحدٌ مبسوط يبدع الاشياء المبسوطة دفعة واحدة بانّه فقط لا بنوع اخر من انواع العقل، وكانوا يمثّلون من تلك المُثُل ايضا والاصنام اصناما أُخَرَ دونها فى النقاء والحسن وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلموا ان هذه [١٥٠] الاصنام الحسّيّة الخسيسة انما هى مثلٌ لتلك الاصنام العقليّة الشريفة وما أحْسَنَ ان يعلمونا وما أصْوب ما فعلوا ولو ان احدا اطال الفكر والروية فى العلل التى من اجلها فعلوا ذلك وكيف نالوا تلك العلل العجيبة تعجّب منهم وصواب ارائهم، فان كانوا هؤلاء الرهط اهلا للمديح لانهم مثّلوا الاشياء العقليّة واخبرونا بالعلل التى نالوا بها الاشياء العالية ثم مثّلوها باصنام غليظة واقاموا الاصنام اعلاما كانها كتبٌ تقرأ فبالحَرَى ان نعجب من الحكمة الاولى المبدعة الجواهرَ فى غاية الاتقان من غير ان تروّى فى العلل كيف ينبغى ان يكون كلّ مبدَع منها متقنا حسنا لانها غايةٌ فى الحكمة والفضيلة والحسنُ بالهُويّة فقط وبالهويّة ابدع البارى سبحانه الاشياء وصيّرها متقنة حسنة بغير روية ولا فحص عن علل الحُسن والنقاء، والاشياء التى يفعلها الفاعل بالروية

والفحص عن علل النقاء والحسن لنْ تكون متقنةً حسنةً مثلَ الاشياء التى تكون من الفاعل الاوّل بلا رويةٍ ولا فحصٍ عن علل الكون والنقاوة والحسن فمَن لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالى انه ابدع الاشياء بغير رويةٍ ولا فحصٍ عن عللها بل انما ابدعها بأنّه فقط فانّيّته هى علّةُ العِلَل فلذلك انيّتُه لا تحتاج فى ابداع الاشياء الى الفحص عن عللها ولا عن الحيلة الى الحسن فى كونها وابقائها لانّها علّةُ العلل كما قلنا آنفا مستغنيةٌ بنفسها عن كلّ علّةٍ وكلّ رويةٍ وكلّ فحص؛

ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلا قابلا لوصفنا فنقول انه قد اتّفق اقاويل الاوّلين على ان هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت بل انما كان من صانع حكيم فاضل غير انه ينبغى لنا ان نفحص عن صنعة هذا [١٥١] العالم هل روّأ اوّلا الصانع لمّا اراد صنعته وفكر فى نفسه انّه ينبغى ان يخلق اوّلا ارضا قائمةً فى الوسط من العالم ثم بعد ذلك الماء فيكون فوق الارض ثم يخلق هواء فيجعله فوق الماء ثم يخلق نارا ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماء ويجعلها فوق النار محيطةً بجميع الاشياء ثم يخلق حيوانا بصورٍ مختلفة ملائمةٍ لكلّ حيّ منها ويجعل اعضاءها الداخلة والخارجة على الصفة التى عليها ملائمة لأفاعيلها فصوّرَ الاشياء فى ذهنه وروّأ فى اتقان علمه ثم ابدأ بخلق الخلائق واحدا فواحدا كنحو ما روّأ وفكر اوّلا فلا ينبغى ان يتوهّم متوهّم هذه الصفة على البارى الحكيم من شأنه لانه ذلك محالٌ غير ممكن ولا يلائم

لذلك الجوهر التامّ الفاضل الشريف ولا يمكن ان يقول ان البارى روّأ اوّلا فى الاشياء كيف يبدعها ثم بعد ذلك ابدعها لانه لا يخلو ان يكون الاشياء المروّآت اما خارجةً منه واما داخلة فيه فان كانت خارجة منه فقد كانت قبل ان يبدعها وان كانت داخلة فيه فاما ان تكون غيره واما ان تكون هى هو بعَيْنه فانه لا يحتاج اذن فى خلق الاشياء الى روية لانه هو الاشياء بانّه علّةٌ لها وان كانت غيرَه فقد أُلفِىَ مركّبا غيرَ مبسوط وهذا محالٌ،

ونقول انه ليس لقائلٍ ان يقول ان البارى روّأ فى الاشياء اوّلا ثم ابدعها وذلك انه هو الذى ابدع الرويّة فكيف يستعين بها فى ابداع الشىء وهى لم تكن بعدُ وهذا محالٌ ونقول انه هو الروية والروية لا تروّأ ايضا ويجب من ذلك ان يكون تلك الروية تروّأ وهذا الى ما لا نهايةَ له وهذا محالٌ فقد بان وصحّ صحّةُ قولِ القائل ان البارى عزّ وعلا ابدع الاشياء من غير روية ونقول ان الصُنّاع اذا ارادوا صنعةَ شىء روّوا [١٥٢] فى ذلك الشىء ومثّلوا ما فى نفوسهم ممّا رأَوا وعاينوا واما ان يلقوا بابصارهم على بعض الاشياء الخارجة فيتمثّلوا اعمالهم بذلك الشىء فاذا عملوا فانما يعملونه بالايدى وسائر الآلات واما البارى فانه اذا اراد فعل شىء فانه لا يمثّل فى نفسه ولا يحتذى صنعتُه خارجةً منه لانه لم يكن شىءٌ قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثّل فى ذاته لان ذاته مثالُ كلّ شىء فالمثال لا يتمثّل ولم يحتج فى ابداع الاشياء الى آلةٍ لانه هو علّةُ الآلات وهو

الذى ابدعها فلا يحتاج فيما ابدعه الى شىء فى ابداعه، فاما اذا استبان قبح هذا القول وانه غير ممكن فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه متوسط يروّى فيه ويستعين به لكنه ابدع الاشياء بانه فقط، واوّل ما أبدع صورة ما استنارت منه وظهرت قبل الاشياء كلّها يكاد ان تتشبّه به لشدة قوّتها ونورها وبسطها ثم ابدع سائر الاشياء بتوسّط تلك الصورة كانها قائمة بارادتها فى ابداع سائر الاشياء وهذه الصورة هى العالم الاعلى اعنى العقول والانفس ثم حدث من ذلك العالم الاعلى العالمُ الاسفل وما فيه من الاشياء الحسّيّة وكلّ ما فى هذا العالم هو فى ذلك العالم الّا انه هناك نقىّ محض غير مختلط بشىء غريب فان كان هذا العالم مختلطا ليس بنقىّ محض فانه يتفرّق ويتّصل فى صورة من اوّله الى اخره وذلك ان الهيولى تصوّرت اوّلا بصورة كلّيّة ثم قبلت صورة الاسطقسات ثم قبلت من تلك الصورة صورة اخرى ثم قبلت بعد ذلك صُوَرًا بعد صور فلذلك لا يمكن لاحد ان يرى الهيولى لانها قبلت صورا كثيرة فهى خفيّة تحتها لا ينالها شىء من الحواسّ البتّة،

،تمّ كتاب اُثولوجيا بعون الله تعالى وحسن توفيقه،

وهذه آخر كتاب اثولوجيا للفيلسوف

الالاهى ارسطوطاليس

اليونانى

، , ،

ذكر رؤس المسائل التى وعد الحكيم بالابانة عنها فى كتاب اثولوجيا وهو القول بالربوبيّة تفسير فُرفوريوس الصورى وترجمه عبد المسيح الحمصى الناعمى،

فى أنّ النفس اذا كانت فى العالم العقلى لاىّ الاشياء تذكر،

فى انّ كلّ معقول انّما يكون بلا زمان لان كلّ معقولٍ وعقلٍ فى حيّز الدهر لا فى حيّز الزمان بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر،

فى انّ الاشياء العقليّة التى فى العالم الاعلى ليست تحت الزمان ولا كوّنت شيأً بعد شىء ولا تقبل التجزّؤ فلذلك لا تحتاج الى الذكر،

فى النفس وكيف ترى الاشياء فى العقل،

فى انّ الواحد الكائن بالقوّة هو كثيرٌ فى شىء آخر لانّه لا يقوى على قبوله كلّه دفعةً واحدةً،

فى العقل وهل يذكر ذاتَه وهو فى العالم الاعلى،

فى المعرفة وكيف يَعرِف العقل ذاتَه أتراه انّما يعرف ذاتَه وحدَه من غير ان يعرف الاشياء او انما يعرف ذاته والاشياء كلّها معا لانه اذا عرف ذاته عرف الاشياء،

فى النفس وكيف تَعقِل ذاتَها وكيف تعقل سائرَ الاشياء،

فى النفس وأنّها اذا كانت فى العالم العقلىّ الاعلى توحّدت بالعقل،

فى الذكر ومن اينَ بدؤه وانّه يسوق الاشياء الى المكان الذي هو فيه،

فى الذكر والمعرفة والتوهّم،

فى انّ الاشياء كلّها فى الوَهْم غيرَ انّها فيه بنوع ثانٍ لا بنوعٍ اوّل،

فى النفس وانّها اذا كانت فى العالم العقلىّ انّما ترى الخير المحض بالعقل،

فى انّ الجواهرَ الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكرُ،

فى الذكر وما هو وكيف هو،

فى العقل وانّ المعرفة هناك دون الجهل والجهل تُخُرِّ العقل هناك،

فى النفس وانّ ذكرَها للاشياء كلّها فى العالم الاعلى هو فى القوّة فقطْ،

فى الاشياء التى نرى بها الاشياء العقليّة اذا كنّا هناك هو الذى نفحّص عنه اذا كنّا ههنا،

فى الذكر وانّه انّما هو بدؤه من السماء،

فى فضائل النفس وانّ ذكرها فى السماء،

فى الكواكب وهل تذكُر بعض الاشياء،

فى النفس الالاهيّة الشريفة،

فى انّه ليس للكواكب منطقٌ ولا فكر لانّها لا تطلب شيأً،

فى الكواكب وانّها لا تذكر الاشياء الحسّيّة والعقليّة وانها لها علوم حاضرة فقط،

فى انّه ليس كلُّ ما كان له بصرٌ كان له ذكرٌ ايضا،

فى المُشْترى وانه لا يذكر،

فى النَيّرَيْن وانّهما نوعان احدُهما مَثَلُ البارئ عزّ وجلّ والآخَرُ مثلُ النفس الكلّيّة،

فى البارى عزّ وجلّ وانّه لا يحتاج الى الذكر لانّ الذكرَ غيرُه،

في نفس العالم كلّه وانّها لا تذكر ولا تفكر،

في الانفس التي تفكر،

في الطبيعة العقليّة وأنّها لا تذكر وانّ الذكر للطبيعة الطبيعيّة،

في الفكر وما هو،

في انّ هذا العالم لا يجمع بين الاشياء الحاضرة والآتية،

في التدبير وانّ الكلّي غيرُ مدبَّر،

في انّ الذكر والفكر وما أشبهها اعراض،

في الفصل الذي بين الطبيعة وبين حُكم الكلّ،

في انّ الطبيعة انّما هي صنمٌ لحُكْم الكلّ واُفقٌ للنفس سفلا،

في الوهم وانّه بين الطبيعة والعقل،

في الوهم وانّه فضيلةٌ عارضة يعطى الشيء المتوهَّم أنْ يعلق الاثر الذي أُثّر فيه،

في العقل وانه فعل ذاتيٌّ وكون ذاتيّ،

في العقل وانّ له ما للنفس لانّ العقل هو الذي افاد النفسَ قوّتها وانّ الشيء الذي توقّته النفس وصيّرته في الهيولى هو الطبيعة،

في الطبيعة وانّها تفعَل وتنفعِل وانّ الهيولى تنفعل ولم تفعل وانّ النفس تفعل ولا تنفعل وامّا العقل فلا يفعل في الاجسام،

في معرفة الأسْطُقّسات والاجرام وكيف يدبّرها الطبيعة

في الذهن وانّه فعلُ العقل والبرهانُ فعلُ النفس،

في نفس الكلّ وانّها ان كانت لم تذكُرْ فلم تكن في حَيّز الدهر،

فى انّه كيف صارت انفسُنا فى حيّز الزمان ولم يكن النفس فى حيّز الزمان بل صارت فاعلةً للزمان،

فى الشىء الذى يولد الزمانَ وما هو،

فى النفس الكلّيّة وانّها غيرُ واقعة تحت الزمان وانّما يقع تحت الزمان آثارُها،

فى النفس الكلّيّة وانّها ان كانت تفعل الشىء بعد الشىء فلا محالة انّها تحت الزمان ام ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هى تحت الزمان،

فى انّ الكلماتِ القَواعلَ تفعل الاشياء معا وليس فى الكلمات المنفعلة ان تنفعل الانفعالَ كلّه معا لكنّ الشىء بعد الشىء،

فى الكلمات الفواعل وانّها غيرُ المنفعلة وما الشىء الاوّل،

فى انّ شرح الشىء الاوّل هو الفاعلُ وانّه انّما يفعَلُ فقطْ،

فى النفس وانّها فعلُ ما عَقَلَ وانّ الشىء الذى يفعل شيأً بعد شىء انّما هو فى الاشياء الحسّيّة،

فى انّ الهيولى غيرُ الصورة وانّ الشىء المركّب منهما ليس بمبسوط الصورة فقط،

فى النفس وانّها دائرةٌ ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعادٌ،

فى انّه ان كان للخيرُ المحض الاوّل مركزا فالعقلُ دائرةٌ لا تتحرّك فانّ النفس دائرةٌ تتحرّك،

فى النفس وانّها تتحرّك شوقا الى شىء وانّها تولد الاشياء،

فى انّ حركة هذا الكلّ حركة مستديرة،

فى الفكر وما نالّه يكون فينا بزمان وانّه روّش كثيرة،

فى القوّة الشهوانيّة وكيف تهيج الغضب،

فى انّه ربّما اضطرّ المرء الى ان يقول اقاويل كثيرة مُحال من اجل حوائج البدن ومن اجل جهله بالخيرات،

فى انّ المعاناة انّما تكون فى الشيء العامّ وانّ اطلاق المعاناة انّما يكون فى الشيء الافضل،

فى المرء العاجز الطالح ومن اين القوىّ يُعْرَف وما المرء الفاضل وما المرء الوسط الذى ليس بالصالح ولا بالطالح،

فى البدن وهل له حيوة من ذاته ام الحيوة التى فيه انّما هى من الطبيعة،

فى البدن المتنفّس وكيف يألم وينفعل وكيف نعرف نحن ذلك بلا انفعال منّا،

فى اجزائنا وما هى وما الاجزاء التى فينا وليست لنا،

فى انّ الالم انّما هو للحىّ المركّب من اجل الاتّصال وانّ الشيء الذى لم يتّصلْ بشيء آخرَ فهو مكتفٍ بذاته،

فى معرفة الآلام كيف تكون وانّها انّما تحدُث من اجتماع النفس والبدن،

فى الالم واللذّة وما كلُّ واحد منهما وما جوهرُهما،

فى الألَم وكيف يحسُّ به الحىّ والنفس غير واقعة تحت الالم،

فى الوَجَع وما هو ان كان الوَجع غيرَ واقع على النفس وان كان لا يكون الّا مع النفس فكيف نجد الوجعَ فى ذلك،

فى الحواسّ وانّها غيرُ قابلةٍ للآثار المؤثِّرة،

فى الشهوات البدنيّة وانّها انّما تحدث عن اجتماع النفس والبدن وانّها ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده،

فى الطبيعة وانها احدثت فى البدن شيئاً ما يكون فيه الآثارُ والآلام،

فى الشهوات وهل فينا شهوةٌ بدنيّة وشهوة طبيعيّة،

فى الطبيعة وانها غيرُ البدن،

فى الشهوة وانّ بدءها هو البدن المركَّبُ بنوعٍ من انواع التركيب،

فى الشهوة وانّ البدن هو تقدّمته الشهوةُ،

فى الهوى وانّه من حيّز البدن الحيوانىّ والشهوةُ من حيّزِ الطبيعة والاكتسابُ من حيّز النفس،

فى النفس وانّ الشهوة غريزة فى الطبيعة،

فى الشهوة التى فى النبات وأنّ كانت غيرَ الشهوة التى فى الحيوان،

فى أنّه هل فى الارض شهوةٌ وان كانت فما هى،

فى الارض وهل هى ذاتُ نفسٍ فانها وان كانت ذاتَ نفسٍ فلا محالةَ انّها حيوانٌ ايضا،

فى الحواسّ وهل يُمكن للحىّ ان يحسّ بغير اداة وهل كانت الحواسُّ لحاجةٍ ما،

فى الفواعل وانها لا تشبه المُنفعلاتِ ولا يستحيل طبائعُ الفواعل الى طبائع المنفعلات،

فى الاشياء الواقعة تحت البصر وكيف تُبصرها النفسُ،

فى الحسّ وانه لا يكون الّا من اجتماع النفس والهواء فقطْ لكن ينبغى ان يكون شىء آخرُ يقبَل الاثرَ وما الاثرُ وكيف يكون الحُسّ،
فى الحواسّ البدنيّة وانها تكون بالآلات البدنيّة،
فى التمييز وما بين الاشياء المميّزة وبين الاشياء الواقعة تحت التمييز والمتوسّط بينهما،
فى الحسّ وانه كالخادم للنفس وانّه لا يكون الّا بتوسُّط البدن،
فى السّماء وهل للسماء والكواكب حسٌّ ام لا،
فى الكلّ وانّ ليس له حسٌّ بل انّما يحسُّ بأجزائه،
فى افلاطون وما ذكر فى كتابه الى طيماوُس،
فى انّه لا يكتفى الانسان فى علم المحسوسات بالحسائس الّا ان يكون النفس تقْنَع بذلك،
فى الرُقَى والسِحْر وكيف يكون وكيف يحسُّ القمر والكلُّ لا يحسّ ولا شىء من اجزائه،
فى الارض وهل تحسّ كما يحسّ الشمسُ والقمر وأىّ الاشياء تحسّ،
فى النبات وانه من حيّز الهواء،
فى القوّة المولدة وانّها فى الارض وانّها تعطى النباتَ سببَ النبت وان النبات انما هو بمنزلة الجسم للقوّة المولدة،
فى جسم الارض وما الشىء الذى يعطيه النفس فليست الارضُ اذا كانت متّصلةً بعضُها ببعضٍ مِثْلَها اذا كانت منفصلةً،

فى الارض وانّ فيها قوّة نباتيّة وقوّة حسّيّة وعقلا وهو الذى سمّوه الاوّلون ذامطُرَ،

فى الغَضَب وهل قوّة الغضب منبثّة فى سائر البدن ام هى فى جزء من اجزائه،

فى انّ الشهوة فى الكَبد وكيف هى هناك،

فى الغضب واين مسكنُه فى البدن،

فى الشجر لِمَ عدِمت قوّة الغضب ولم يعدَم قوّة النبات،

فى النبات وانّ لكلّ نباتٍ شوقا ما،

فى الغضب وانه ليس فى القلب،

فى النفس البهيميّة ولِمَ صارت اذ كانت تمامَ البدن انّه لا يبقى له اثرٌ عند مفارقة النفس الناطقة البدنَ،

فى النفس البهيميّة وهل تفارق البدنَ بمفارقة النفس الناطقة،

فى ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس،

فى النفس السفليّة وهل تذهب الى النفس العالية ام تفسُد،

فى الالوان والاشكال الجرميّة كيف تحدُث وكيف تفسُد وهل تنفسد الى الهواء ام لا،

فى النفس وهل يتبَعها الثوانى اعنى النفس البهيميّة ام لا،

فى الكواكب وان ليس لها ذكرٌ ولا لها حسائس،

فى الاشياء الكائنة بالرقى والعزائم والسحر،

فى الفواعل والمنفعلات الطبيعيّة والصناعيّة والكائنة فى العالم،

فى العالم وانّه يفعل فى اجزائه وينفعل منها وانّ اجزاء العالم يفعل بعضُها فى بعض وينفعل بعضُها من بعض بالقُوى الطبيعيّة التى فيه،

فى حركة الكلّ وانها تفعل فى الكلّ والاجزاء،

فى الاجزاء وما الاشياء التى تكون من فعل بعضها فى بعض،

فى الصناعات واعمالها وما الشىء الذى يُطلب فى الصناعات،

فى حركة الكلّ وما الذى تفعل فى ذاتها واجزائها،

فى الشمس والقمر وما الذى يفعلان فى الاشياء الارضيّة وانّهما يفعلان فيها غيرَ فعل الحرّ والبرد،

فى الكواكب وانه لا ينبغى ان نضيف احد الامور الواقعة منها على الاشياء الجُزْئيّة الى ارادة منها،

فى الكواكب وانّا اذا كنّا لا نضيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى علل جسمانيّة ولا الى علل نفسانيّة ولا الى علل اراديّة فكيف يكون ما يكون منها،

فى الكلّ وانه واحدٌ حىٌّ محيطٌ بجميع الحيوان،

فى الاجسام الجزئيّة وانّها اجزاء للكلّ وانّها تنال من نفس الكلّ،

فى الاجسام التى فيها نفسٌ غير نفس الكلّ وانها تقبل الآثار من داخل ومن خارج،

فى الكلّ وانّه يحسّ بالم جزئىّ القريبُ منه والبعيدُ،

فى الاجزاء وكيف يُألم بعضُها بألم بعض،

فى الفاعل الشبيه بالمنفعل وانه لا يُألم الفاعل من المنفعل ما كان شبيها به كما يألم الفاعل الذى لا يشبهه وما الشىء اللذيذ الحق،

فى الحىّ وكيف يدخل افاعيله الصُوَر بعضها على بعض والحىُّ واحدٌ،

فى الكلّ وانّ فيه مادّةً شبيهة بالغضب،

فى الاجزاء وان بعضها يفيد بعضا،

فى الحيوان وكيف يغتذى بعضُها من بعض،

فى الكلّ والاجزاء ولِمَ صارت الاجزاء ما تضادّ بعضُها بعضا والكلّ متّفقٌ لا يتضادُّ ولِمَ صار تضادٌّ فى الاجزاء،

فى الاجزاء وكيف اتّفقت بالكلّ وهى متضادّةٌ ومَثَلُ ذلك مَثَلُ صناعة الرقص،

فى الاشياء السماويّة وانّها فواعلُ ودلائلُ،

فى العالم وانّه هو الذى يشاكل الكواكب وانه هو الذى ينفعل منها فهو اذًا الذى لا يثبت فى ذاته،

فى الامور الآتية الينا من الكلّ،

فى الامور التى لا يُأتى الينا منها،

فى اشكال الكواكب وان الاشكال لها قُوى هى المشكلةُ من تلك الاشكال،

، ، ،

3. Murteza Gülī Chān, ein junger Perser, welcher lange Zeit mein Schüler war und in meinem Hause lebte, liess mir aus dem Wakf in Tebriz eine Copie der dort befindlichen Handschrift machen. Die Schrift dieser Abschrift ist vollständig Neschi, ganz klar und deutlich, aber freilich auch von einem den Inhalt nicht verstehenden Copisten gemacht.

Wir hoffen, dass mit diesem Buch ein grösseres Interesse für die Philosophie bei den Arabisten erwachen wird. Es ist ja gerade die Philosophie der Punkt, wo die Strömungen der orientalischen und occidentalischen Bildung zusammentreffen, um durch das Mittelalter hindurch den Aufgang der neuen Epoche in den philosophischen Studien der Neuzeit vorzubereiten. Dennoch ist für diesen so wichtigen Theil der arabischen Literatur bisher so wenig geschehen; ich beabsichtige gerade diesem Zweig der arabischen Literatur, den Abend meines Lebens zu widmen.

In kurzer Zeit wird dieser Edition die Veröffentlichung einer Auswahl Resāil der Ichwān es-safā folgen und ist es dann möglich aus dieser Theologie und diesen Abhandlungen ein Lexicon der philosophischen Sprache der Araber zu constituiren, in welchem der arabische Terminus durch den griechischen, lateinischen und deutschen wiedergegeben und mit den Hauptstellen der griechischen Philosophen belegt wird. Bei dieser Arbeit werde ich natürlich die bisher gedruckten arabischen philosophischen Werke mit berücksichtigen. Dadurch wird hoffentlich dann dem Arabisten die Möglichkeit gewährt werden, sich in diesem schwierigen Theil des arabischen Schriftthums zurechtzufinden und neue Forschungen anzustellen. —

In den Arabischen Handschriften findet sich ein Fihrist, eine Inhaltsangabe, welche von mir nach unserem Brauch an's Ende gestellt ist. Wir werden der deutschen Uebersetzung ein genaues Verzeichniss aller hier behandelten Fragen hinzufügen.

Charlottenburg, im October 1882.

Fr. Dieterici.

liegen. Dieselben zu lösen, wird nach dem Erscheinen der Uebersetzung dieses Buches, welches spätestens in einem halben Jahr stattfinden wird, wohl mehr die Sache der Philosophen, als die der Arabisten sein.

Der Constituirung des Textes der Uthûlûdjijâ Aristâtâlîs standen nicht unbedeutende Schwierigkeiten im Wege.

Zunächst möchte ich hervorheben, dass das vorliegende Buch der erste Versuch ist, ein in der griechischen Literatur verlorenes, wichtiges Buch aus dem Arabischen zu retten. Da das Satzgefüge der indogermanischen Griechen ein ganz anderes ist, als das der semitischen Araber; da ferner der Uebersetzer Nâïma selbst kein grosser Held war, und der Missverständnisse und Undeutlichkeiten durch unkundige Schreiber eine grosse Anzahl entstand, so waren die Schwierigkeiten nicht gering, um die verwickelten Gedankenverbindungen zusammen zu finden. Dazu kommt, dass es der Vorarbeiten für den philosophischen Sprachgebrauch nur wenige giebt.

Mir standen nur drei Codices zu Gebote.

1. Berliner Bibl. Spr. 741. Es ist dies die bei weitem beste und wichtigste Handschrift. Dieselbe zeigt einen sehr kleinen Persischen Schriftzug, zwar gleichmässig geschrieben, doch ganz vocallos. Es möchte diese Abschrift etwa um 1600 zu setzen sein. Bei der kleinen persischen Schrift lassen dieselben Gruppen viele verschiedene Deutungen zu, dazu ist die Handschrift sehr vom Gewürm zerfressen. Sonst trägt sie Zeichen der Revision und ist somit offenbar der wichtigste Bestandtheil meines kleinen Handschriften-Apparats. Wir haben deshalb, um etwaige weitere Vergleichung zu erleichtern, in dem Text die arabischen Ziffern dieses Codex angeführt. —

2. Paris. Mscr. Suppl. 1343. Eine wenig zuverlässige, am 16 Rebi 934 in Chorasan vollendete Handschrift. Wenn auch am Rande hier und da Glossen des frommen muslimischen Copisten angeführt sind, um das gläubige Gewissen desselben zu beschwichtigen, so beweist doch die ganze Copie, dass der Abschreiber mit philosophicis wenig bekannt ist. Die pariser Handschrift konnte mir gewöhnlich nur bei Lücken in der Berliner Handschrift von Nutzen sein.

hofften, die im Islam durch die finstere Lehre der absoluten Vorherbestimmung auftauchten.

In diese frohe Zeit wissenschaftlichen Erblühens fällt nun auch die Uebersetzung unseres Pseudonyms ins Arabische. Diese Theologia unter dem Namen des berühmtesten Philosophen schien all die Schleier hinweg zu heben, welche die Entstehung des All von dem einen Grundprincip aus verhüllten, und dadurch einen Bund zwischen Religion und Wissenschaft zu schliessen. —

Dieses sittliche und geistige Ringen währte auch noch lange, nachdem die Orthodoxie wieder die Oberhand gewonnen hatte, fort, und haben die Ichwān es-safā, die gelehrten Encyclopädisten des X. Jahrhunderts*), die in ihren 51 Resāīl das ganze Bereich des Wissens umfassten, die Theologia des Aristoteles als ein Grundbuch der Philosophie anerkannt.

Wir müssen es hier kurz aussprechen, es giebt keine Frage, sie mag das geistige oder das sinnliche Leben berühren, welche nicht von den Arabern in diesen beiden Büchern, nach dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft, gestellt und gelöst worden wäre. Von den Bildungsstätten des Orients, in Basra und Bagdad, wurden die Resultate der Wissenschaft in den Occident, d. h. nach Spanien, verpflanzt. Dass die Araber aber an der Dialectik, wie sie sich in dieser Theologie an die höchsten Probleme wagte, und die Seele als den Mittelpunkt der Entwickelungsreihe (Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge) wie einen Schöpfungsengel an die Pforte alles Werdens stellte, Gefallen fanden, ist als das Kennzeichen einer hohen Culturstufe anzuerkennen. —

Wie ich in meiner Abhandlung (Orientalisten-Congress zu Berlin II, 1—12) dargethan, fällt nach der eigenen Ueberschrift diese Uebersetzung in die Zeit el-Mutassims, 834—43, also in die Blüthezeit der arabischen Wissenschaft, als das Dogma von der zeitlichen, nicht urewigen, Erschaffung des Korans noch siegreich war.

Wenn nun aber auch über die Zeit der Uebersetzung wenig Zweifel herrschen, so möchte die Bestimmung von der Abfassungszeit des Originals grösseren Schwierigkeiten unter-

*) Vgl. Dieterici, Philosophie der Araber. 1876, S. 72.

verfahren wird und wir viele aristotelische Hauptbegriffe, wie die potentia, actus und entelechie, wieder finden.

Es wird deshalb dies Buch in der Geschichte der Philosophie mit der kurzen Marke „sicher unecht“ bei Seite geschoben und weniger beachtet. Muss ja doch die Geschichte der Philosophie die Hauptsysteme Plato und Aristoteles ganz besonders betrachten, und konnte sie sich bisher mit den späteren Mischsystemen nur wenig befassen. Man steht hier gleichsam vor einem Gebirge und fällt das Auge zunächst auf die Hauptspitzen, während die dazwischen liegenden Höhenzüge weniger beachtet bleiben. —

Ganz anders gestaltet sich aber die Frage, wenn der Culturhistoriker nach den literarischen Erscheinungen fragt, welche von grosser Bedeutung für die allgemeine Entwickelung der Menschheit gewesen sind, und bekommen von diesem Gesichtspunkt aus die einzelnen Phasen der Geistesentwickelung ein anderes Licht. In der die Jahrhunderte und Jahrtausende durchlaufenden Kette der Culturgeschichte zeigt sich uns ein ewiger Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen Dogma, gewöhnlich Religion geheissen, und Erkenntniss. Im Verlauf von Jahrhunderten kommt dann ab und zu ein Ausgleich zwischen diesen beiden, in der Brust aller Culturvölker ruhenden, Gewalten zu Stande; das sind Sonnentage geistigen Glücks, die aber nur kurze Zeit dauern, auf dass von Neuem der Kampf der Gegensätze entbrenne.

Der Neoplatonismus leiht den versöhnlichen Geistern zu einem solchen Aufschwung seine Schwingen, er ist dazu besonders begabt, weil er mit seinen Vorstellungen von einer sinnlichen und einer idealen Welt der Ahnung des menschlichen Geistes von einem Urprincip Erfüllung gewährt.

Als eine solche Zeit muss der Culturhistoriker die Regierung der Abbâsiden Hârûn ar-Raschîd, el-Mâmûn und el-Mutassim bezeichnen, als die dem Islam unterworfenen Culturvölker wie die Bewohner Syriens, Mesopotamiens und Persiens, vom Druck des Dogmas erleichtert, in der Aneignung griechischer Wissenschaft alle die Zweifel zu lösen

Titel pag. 161 Kitâbu-l-kauli alā-r-rubūbijja, welcher von ihm als ein Buch des Aristoteles περὶ βασιλείας aufgefasst wird, muss mit unserem Titel combinirt und müssen beide zusammen als unser Buch aufgefasst werden: Das Buch von der Lehre der Gottesherrschaft, d. h. die Theologie des Aristoteles. Es würde dieser so zusammengezogene Titel der Ueberschrift unseres Buches vollständig entsprechen. Rubūbijja aber mit βασιλεία zu übersetzen, möchte kaum angehen. Die genaue arabische Umschrift war thāūlūdjija und wurde dies Wort um den Hiatus zu vermeiden in uthūlūdjija erleichtert. Dass dem so sei, geht aus dem merkwürdigen Missverständniss des Mose Ibn Esra hervor, welcher unser Buch „Bedolach" nennt, vgl. Steinschneider hebr. Bibliographie 1873, p. 12: (b und th sind nur durch diakritische Punkte verschieden, das etwas kurz gerathene Alif kann leicht als d gelten, dann folgt das ū u. s. f.) So wird aus dem missverstandenen Titel einmal ein Buch des Aristoteles über die Apologetik, ein andermal eins über das Königthum, ein drittes mal eins über die Edelperle und ging es als ein den Juden aus Gen. 2,12 besonders interessantes Bedolach durch die jüdische Literatur des Mittelalters.

In der Geschichte der Philosophie ist unser Buch schon längst bekannt, und es war eine der ersten Kundgebungen von den bei den Arabern noch ruhenden Schätzen Griechischen Schriftthums, als 1519 in Rom die freilich höchst vage ungenaue Paraphrase dieses Werkes erschien unter dem Titel Sapientissimi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in Latinum castigatissime redacta. Das Buch machte grosses Aufsehn in der damaligen Zeit und ward 1572 in Paris von Carpenterius wieder publicirt.

Es gehörte freilich die Kritiklosigkeit des Mittelalters, die bis in die neuere Zeit hinein reichte, dazu, dies Buch dem Aristoteles zuzuschreiben. Denn es ist eine durch Rede und Gegenrede durchgeführte Darstellung der Neoplatonischen Grundlehre von einer Entwickelung aus Gott durch den Geist zur Seele, und von dieser auf die Natur und die Dinge, was freilich nicht ausschliesst, dass zumeist mit aristotelischer Methode

Vorrede.

Die folgenden Bogen enthalten die Arabische Uebersetzung eines einst weit verbreiteten, doch im Griechischen nicht mehr vorhandenen Pseudonyms des Aristoteles, die sogenannte Theologia Aristotelis.

In der Arabischen Literaturgeschichte hat der Titel uthūlūdjijā zu nicht geringem Wirrwarr Anlass gegeben. Eine Theologia gab es bekanntlich von dem Neoplatoniker Proklus (geb. 412 n. Chr.). Dies Buch war in's Arabische übersetzt unter dem Titel aththālūdjija, vergl. Hadji Chalfa V, 66, und Wenrich de auctorum Graecorum versionibus 288, dagegen sucht man unsere Theologia als vom Aristoteles herrührend in der grossen Anzahl der echten und unechten Aristotelischen Werke, die von den Arabern übersetzt waren, in der Ausgabe des Hadji Chalfa von Flügel vergebens. Zur Entschädigung finden wir in der grossen von Wenrich aufgeführten Zahl aristotelischer Werke, und zwar in dem Nachtrag aus Hadji Chalfa zum Dschemāluddīn, pag. 162, ein Buch abūlūdjiā als Apologetik übersetzt, welches Wort Dschemāluddīn und ihm folgend Casiri bibl. Arab. 310 uthūlūdjija theologia liest. Wenrich folgt freilich jenen beiden nicht, er hält die Apologetik fest, da die Theologia im Arabischen thālūdjija gelautet haben würde; indessen hoffe ich, dass nach dieser Herausgabe der Theologia über die Identität keine Zweifel mehr bestehen werden. (Vgl. Aug. Müller, Halle 73. Die griech. Philosophen in der arab. Ueberlieferung pag. 22 u. 53.) Die Ichwān es-Safā nennen dies Werk ath-thālūdjijjāt theologica.

Der bei Wenrich pag. 161 dieser Apologia vorhergehende

BBR9
.J8
vol. 102

اسکن شده

Reprint of the Edition Leipzig 1882

50 copies printed

ISSN 1437-5125
ISBN 3-8298-6113-3 (Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles, Vol. I-II)
ISBN 3-8298-6111-7 (Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles, Vol. I)

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften
Westendstrasse 89, D-60325 Frankfurt am Main
www.rz.uni-frankfurt.de/fb13/igaiw
Federal Republic of Germany

Printed in Germany by
Strauss Offsetdruck, D-69509 Mörlenbach

DIE SOGENANNTE

THEOLOGIE DES ARISTOTELES

AUS ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN

ZUM ERSTEN MAL HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. FR. DIETERICI
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1882.

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume
102

Die sogenannte
Theologie des Aristoteles
Aus arabischen Handschriften
zum ersten Mal
herausgegeben
von
Friedrich Dieterici

2000

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

Publications of the Institute
for the History of Arabic-Islamic Science

Islamic Philosophy
Volume 102